Bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier

HISTORIA DE LA LECTURA

en el mundo occidental

taurus

Historia de la lectura en el mundo occidental

Bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier

taurusminor

Título original: *Historie de la lecture dans le monde occidental*
© 1997, Éditions Laterza et Éditions du Seuil

© 2001, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

© De esta edición:
Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2001
Santillana Ediciones Generales, S. L., 2004
Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.
Beazley 3860. 1437 Buenos Aires
• Santillana Ediciones Generales S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80, n.º 10-23
Teléfono: 635 12 00
Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez
Fotografía de cubierta: Enrique Cotarelo
ISBN: 84-306-0431-6
Dep. Legal: M-49.078-2004
Printed in Spain - Impreso en España

Primera edición en esta colección: mayo de 2001
Segunda edición: diciembre de 2004

cultura Libre

Queda prohibida, salvo excepción
prevista en la ley, cualquier forma
de reproducción, distribución,
comunicación pública y transformación de
esta obra sin contar con la autorización
de los titulares de la propiedad intelectual.
La infracción de los derechos mencionados
puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual
(arts. 270 y sgts. del Código Penal).

Historia de la lectura en el mundo occidental

Robert Bonfil, Guglielmo Cavallo, Roger Chartier, Jean-François Gilmont, Anthony Grafton, Jacqueline Hamesse, Dominique Julia, Martyn Lyons, Malcolm Parkes, Armando Petrucci, Paul Saenger, Jesper Svenbro, Reinhard Wittmann

Volumen dirigido por Guglielmo Cavallo y Roger Chartier

Traducciones de:

MARÍA BARBERÁN: Introducción. La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa. El modelo escolástico de la lectura. Reformas protestantes y lectura. Lectura y contrarreforma. Lecturas y lectores "populares" desde el Renacimiento hasta la época clásica.

MARI PEPA PALOMERO: Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano. La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval. Leer por leer: un porvenir para la lectura.

FERNANDO BORRAJO: La alta Edad Media. La lectura en los últimos siglos de la Edad Media. El lector humanista.

CRISTINA GARCÍA OHLRICH: ¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII? Los nuevos lectores del siglo XIX: mujeres, niños, obreros.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 15
Guglielmo Cavallo y Roger Chartier

El mundo griego y helenístico: la diversidad de las prácticas 21
Modalidades de lectura en Roma: nuevos textos y nuevos libros 31
En la Edad Media: de la escritura monástica a la lectura escolástica 36
Geografía contrastada de la lectura en la Edad Moderna 43
Revoluciones 45
Tipología 54
La lectura, entre la coacción y el ingenio 60

LA GRECIA ARCAICA Y CLÁSICA. LA INVENCIÓN DE LA LECTURA SILENCIOSA 67
Jesper Svenbro

Vocabulario de "leer" en griego 70
La triple lección de los verbos que significaban "leer" 80
El "yo" y la voz 83
La lectura silenciosa 90
El modelo del teatro 93
El "escenario" de la escritura y la escritura en el alma 101
En Atenas: la escenificación del alfabeto 104

ENTRE EL *VOLUMEN* Y EL *CODEX*. LA LECTURA EN EL MUNDO ROMANO 109
Guglielmo Cavallo

El nacimiento de un público lector 113
Las modalidades de lectura 122
Los nuevos espacios para la lectura 131
Volumen y *codex:* de la lectura recreativa a la lectura normativa 142

La alta Edad Media 153
Malcolm Parkes

De la lectura oral a la lectura silenciosa 158
La escritura como lenguaje visible 161
El texto como convención gráfica y lengua hablada 164
La interpretación: figuras retóricas y exégesis cristiana 170

El modelo escolástico de la lectura 179
Jacqueline Hamesse

De la *ruminatio* a la *lectura* 182
La referencia a las *auctoritates* 187
Los instrumentos de la labor intelectual 190
Florilegios y compendios: razones de un éxito 196
El cometido de las órdenes religiosas 202
Compilaciones humanistas 205
La desaparición del modelo escolástico 207

La lectura en los últimos siglos de la Edad Media 211
Paul Saenger

Autoría 220
La lectura del copista 225
Del autor al lector 227
Leer en la universidad 234
Los textos en lengua vulgar: libros, escritos, lectores 243
Lectura silenciosa: disentimiento, erotismo, devoción 255

La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval 261
Robert Bonfil

Libro y lectura en el espacio sagrado 265
Libro y lectura en el espacio ciudadano 269
Crisis de autoridad y política represiva 274
Lectura y sociedad: hacia el libro abierto 281
El estudio como ritual religioso 284

La sinagoga como "Biblioteca pública" 286
Lengua sagrada, lenguas vulgares 293
La lectura como ritual religioso: persistencias medievales 297
La lectura individual: la organización del espacio gráfico 301
La iconografía de la lectura 304
Los espacios de la lectura 306
Oralidad y escritura: la exigencia de la mediación 309
El desdoblamiento de los campos de lectura 312

EL LECTOR HUMANISTA 317
Anthony Grafton

Libros para la playa y para la batalla 320
"El texto sin intermediarios" 321
El clasicismo y los clásicos: el texto y su marco 325
Los intermediarios: *cartolai*, impresores y lectores 334
Los intermediarios: el maestro y el lector 347
En el estudio 361
Huet: el fin de una tradición 369

REFORMAS PROTESTANTES Y LECTURA 373
Jean-François Gilmont

Imprimir en las lenguas del pueblo 377
Los peligros de la lectura 384
Lecturas plurales 392
Apropiación y circulación de los textos 403
La autoridad de lo escrito 407

LECTURAS Y CONTRARREFORMA 415
Dominique Julia

Los textos conciliares 418
La lectura de la Biblia 424
Lecturas del clero 436
Lecturas de los fieles 447
El catecismo 454
Las lecturas de los analfabetos 463

LECTURAS Y LECTORES "POPULARES" DESDE EL RENACIMIENTO HASTA LA ÉPOCA CLÁSICA 469
Roger Chartier

Lecturas compartidas 473
El mercado popular de lo impreso 475
Apropiaciones contrastadas 479
Leer en voz alta, leer en silencio 482
Fórmulas editoriales y repertorios textuales 485
Maneras de leer 491

¿HUBO UNA REVOLUCIÓN EN LA LECTURA A FINALES DEL SIGLO XVIII? 495
Reinhard Wittmann

Introducción 497
Premisas sociales y culturales 500
Viejas y nuevas formas de lectura en el siglo XVIII 505
El lector "moderno" en torno a 1800 y sus prácticas de lectura
La manía lectora 513
Mercado del libro y gustos de los lectores 522
Instituciones relacionadas con la lectura: bibliotecas de préstamo y sociedades literarias 529

LOS NUEVOS LECTORES DEL SIGLO XIX: MUJERES, NIÑOS, OBREROS 539
Martyn Lyons

La lectura: la conquista de un espacio autónomo 544
El niño lector: del ejercicio escolar al placer de leer 557
Las clases trabajadoras: lecturas impuestas, lecturas furtivas 570
Supervivencia de la oralidad 587

LEER POR LEER: UN PORVENIR PARA LA LECTURA 591
Armando Petrucci

Lo que se lee, dónde se lee 594
Control y límite 597

Canon y clasificación 600
Crisis de la lectura, crisis de la producción 603
El canon discutido 607
Leer otros temas 611
El desorden de la lectura 615
Los modos de leer 618
Ausencia de cánones y nuevos cánones 622

BIBLIOGRAFÍA 627

1. Estudios generales 629
2. Grecia y Roma 632
3. La Edad Media 634
4. El Renacimiento y las Reformas 638
5. De la época clásica a la Ilustración 643
6. ¿Hubo una revolución de la lectura? 653
7. El siglo XIX 654
8. El siglo XX 659

BIOGRAFÍAS 663

Introducción

por Guglielmo Cavallo y Roger Chartier

Muy lejos de ser escritores, fundadores de un lugar propio, herederos de los labradores de antaño pero en el terreno del lenguaje, cavadores de pozos y constructores de casas, los lectores son viajeros; circulan por tierras ajenas, nómadas dedicados a la caza furtiva en campos que no han escrito, arrebatando los bienes de Egipto para gozar de ellos. La escritura acumula, almacena, resiste al tiempo mediante el establecimiento de un lugar y multiplica su producción por el expansionismo de la reproducción. La lectura no se garantiza contra el desgaste del tiempo (se olvida y se la olvida), no conserva la experiencia lograda (o lo hace mal), y cada uno de los lugares por donde pasa es una repetición del paraíso perdido [1].

Este texto de Michel de Certeau establece una distinción fundamental entre la huella escrita, sea cual fuere, fijada, duradera, conservadora, y sus lecturas, siempre en el orden de lo efímero, de lo plural, de la invención. De ese modo sirve para definir el proyecto del presente libro, escrito a varias manos, que descansa en dos ideas esenciales. La primera es que la lectura no está previamente inscrita en el texto, sin distancia pensable entre el sentido asignado a este último (por su autor, su editor, la crítica, la tradición, etc.) y el uso o la interpretación que cabe hacer por parte de sus lectores. La segunda reconoce que un texto no existe más que porque existe un lector para conferirle significado:

Ya se trate del periódico o de Proust, el texto no cobra significado más que a través de sus lectores; con ellos cambia, y se ordena con arreglo a unos códigos de percepción que se le van de las

[1] Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, vol. 1, *Arts de faire*, 1980; reedición, París, Gallimard, 1990, p. 251.

manos. No se convierte en texto más que en su relación con la exterioridad del lector, mediante un juego de implicaciones y de astucias entre dos clases de "espera" combinadas: la que organiza un espacio *legible* (una literalidad) y la que organiza una trayectoria necesaria a la *efectuación* de la obra (una lectura) [2].

La tarea de los historiadores que han contribuido a la presente obra ha sido reconstruir, en sus diferencias y sus singularidades, las diversas maneras de leer que desde la Antigüedad clásica han caracterizado a las sociedades occidentales.

El llevar a buen puerto semejante indagación supone prestar minuciosa atención a la manera en que se lleva a cabo el encuentro entre "el mundo del texto" y "el mundo del lector", términos que tomamos de Paul Ricoeur [3]. Reconstruir en sus dimensiones históricas ese proceso exige, ante todo, tener en cuenta que sus respectivos significados dependen de las formas y las circunstancias a través de las cuales sus lectores (o sus oyentes) los reciben y se los apropian. Estos últimos no se enfrentan nunca a textos abstractos, ideales, desprovistos de toda materialidad: manejan objetos, escuchan palabras cuyas modalidades gobiernan la lectura (o la escucha) y, al hacerlo, dan la clave de la posible comprensión del texto. Contra una definición puramente semántica del texto —presente no sólo en la crítica estructuralista, en todas sus variantes, sino también en las teorías literarias más afanosas de reconstruir la recepción de las obras—, conviene tener en cuenta que las formas producen sentido y que un texto está revestido de un significado y un estatuto inéditos cuando cambian los soportes que le proponen a la lectura. Toda historia de las prácticas de lectura es, pues, necesariamente una historia de los objetos escritos y de las palabras lectoras.

Conviene asimismo tener en cuenta que la lectura es siempre una práctica encarnada en ciertos gestos, espacios y hábitos. Con el distanciamiento de un enfoque fenomenológico

---

[2] *Ibíd.*, p. 247.

[3] Paul Ricoeur, *Temps et récit*, París, Éditions du Seuil, 1985, vol. 3, *Le Temps raconté*, pp. 228-263.

que borra las modalidades concretas de la lectura, considerada como una invariante antropológica, es preciso identificar las disposiciones específicas que sirven para diferenciar las comunidades de lectores, las tradiciones de lectura y los modos de leer.

La trayectoria da por supuesto el reconocimiento de varias series de contrastes. En primer lugar, contrastes entre competencias de lectura. El abismo, esencial pero tosco, entre lectores cultos y analfabetos, no agota las diferencias en la relación con lo escrito. Todos quienes pueden leer los textos no los leen de la misma manera y, en cada época, grande es la diferencia entre los doctos bien dotados y los más torpes de los lectores. Contrastes, finalmente, entre unas normas y unas convenciones de lectura que, en cada comunidad de lectores, definen unos usos legítimos del libro, unos modos de leer, unos instrumentos y unos procedimientos de interpretación. Y contrastes, por último, entre las esperanzas y los intereses tan variados que los diversos grupos de lectores ponen en la práctica de leer. De esas determinaciones, que gobiernan las prácticas, dependen las maneras en que pueden ser leídos los textos, y leídos de modo diferente por lectores que no comparten las mismas técnicas intelectuales, que no mantienen una relación semejante con lo escrito, que no otorgan ni el mismo significado ni el mismo valor a un gesto aparentemente idéntico: leer un texto.

Por consiguiente, una historia de largo alcance de las lecturas y los lectores ha de ser la de la historicidad de los modos de utilización, de comprensión y de apropiación de los textos. Considera al "mundo del texto" como un mundo de objetos, formas y ritos cuyas convenciones y disposiciones sirven de soporte y obligan a la construcción del sentido. Por otro lado, considera asimismo que el "mundo del lector" está constituido por "comunidades de interpretación" (según la expresión de Stanley Fish[4]), a las que pertenecen los lectores/as

[4] Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (Mass.) y Londres, 1980, pp. 1-17.

singulares. Cada una de esas comunidades comparte, en su relación con lo escrito, un mismo conjunto de competencias, usos, códigos e intereses. Por ello, en todo este libro se verá una doble atención: a la materialidad de los textos y a la práctica de sus lectores.

"Los nuevos lectores contribuyen a elaborar nuevos textos, y sus nuevos significados están en función de sus nuevas formas" [5]. De ese modo designa D. F. McKenzie con sobrada agudeza el doble conjunto de variaciones —las de las formas de lo escrito y las de la identidad de los públicos— que ha de tener en cuenta toda historia deseosa de restituir el significado movedizo y plural de los textos. En la presente obra hemos sacado provecho de la constatación de diferentes maneras: descubriendo los principales contrastes que, a la larga, oponen entre sí a las diferentes maneras de leer; caracterizando en sus diferencias las prácticas de las diversas comunidades de lectores dentro de una misma sociedad; prestando atención a las transformaciones de las formas y los códigos que modifican, a la vez, el estatuto y el público de los diferentes géneros de textos.

Semejante perspectiva, si bien está claramente inscrita en la tradición de la historia del libro, tiende, sin embargo, a desplazar sus cuestiones y sus trayectorias. En efecto, la historia del libro se ha dado como objeto la medida de la desigual presencia del libro en los diferentes grupos que integran una sociedad. De lo cual se infiere, en consecuencia, la construcción totalmente necesaria de indicadores aptos para revelar las distancias culturales: por ejemplo, para un lugar y un tiempo dados, la desigual posesión del libro, la jerarquía de las bibliotecas en función del número de obras que contienen o la caracterización temática de los conjuntos a tenor de la parte que en ellas ocupan las diferentes categorías bibliográficas. Desde ese enfoque, reconocer las lecturas equivale, ante todo, a constituir series, establecer umbrales y construir

[5] D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures, 1985, Londres, The British Library, 1986, p. 20.

estadísticas. El propósito, en definitiva, consiste en localizar las traducciones culturales de las diferencias sociales.

Esa trayectoria ha acumulado un saber sin el que hubieran resultado impensables otras indagaciones, y este libro, imposible. Sin embargo, no es suficiente para escribir una historia de las prácticas de lectura. Ante todo, postula de modo implícito que las grandes diferencias culturales están necesariamente organizadas con arreglo a un desglose social previo. Debido a ello, relaciona las diferencias en las prácticas con ciertas oposiciones sociales construidas *a priori*, ya sea a la escala de contrastes macroscópicos (entre las élites y el pueblo), ya sea a la escala de diferenciaciones menores (por ejemplo, entre grupos sociales, jerarquizados por distinciones de condición o de oficio y por niveles económicos).

Y lo cierto es que las diferenciaciones sociales no se jerarquizan con arreglo a una rejilla única de desglose de lo social, que supuestamente gobierna tanto la desigual presencia de los objetos como la diversidad de las prácticas. Ha de invertirse la perspectiva y localizar los círculos o comunidades que comparten una misma relación con lo escrito. El partir así de la circulación de los objetos y de la identidad de las prácticas, y no de las clases o los grupos, conduce a reconocer la multiplicidad de los principios de diferenciación que pueden dar razón de las diferencias culturales: por ejemplo, la pertenencia a un género o a una generación, las adhesiones religiosas, las solidaridades comunitarias, las tradiciones educativas o corporativas, etc.

Para cada una de las "comunidades de interpretación" así identificadas, la relación con lo escrito se efectúa a través de las técnicas, los gestos y los modos de ser. La lectura no es solamente una operación intelectual abstracta: es una puesta a prueba del cuerpo, la inscripción en un espacio, la relación consigo mismo o con los demás. Por ello, en el presente libro, se ha prestado una atención muy particular a las maneras de leer que han desaparecido o que, por lo menos, han quedado marginadas en el mundo contemporáneo. Por ejemplo, la lectura en alta voz, en su doble función de comunicar lo escrito a quienes no lo saben descifrar, pero asimismo de

fomentar ciertas formas de sociabilidad que son otras tantas figuras de lo privado, la intimidad familiar, la convivencia mundana, la connivencia entre cultos. Una historia de la lectura no tiene que limitarse únicamente a la genealogía de nuestra manera contemporánea de leer, en silencio y con los ojos. Implica igualmente, y quizá sobre todo, la tarea de recobrar los gestos olvidados, los hábitos desaparecidos. El reto es considerable, ya que revela no sólo la distante rareza de prácticas antiguamente comunes, sino también el estatuto primero y específico de textos que fueron compuestos para lecturas que ya no son las de sus lectores de hoy. En el mundo clásico, en la Edad Media, y hasta los siglos XVI y XVII, la lectura implícita, pero efectiva, de numerosos textos es una oralización, y sus "lectores" son los oyentes de una voz lectora. Al estar esa lectura dirigida al oído tanto como a la vista, el texto juega con formas y fórmulas aptas para someter lo escrito a las exigencias propias del "lucimiento" oral.

Hagan lo que hagan, los autores no escriben libros. Los libros no se escriben en absoluto. Los manufacturan los escribas y demás artesanos, los mecánicos y demás ingenieros, y por las prensas de imprimir y demás máquinas [6].

Contra la representación elaborada por la propia literatura y recogida por la más cuantitativa de las historias del libro, según la cual el texto existe en sí, separado de toda materialidad, cabe recordar que no hay texto alguno fuera del soporte que permite leerle (o escucharle). Los autores no escriben libros: no, escriben textos que se transforman en objetos escritos —manuscritos, grabados, impresos y, hoy, informatizados— manejados de diversa manera por unos lectores de carne y hueso cuyas maneras de leer varían con arreglo a los tiempos, los lugares y los ámbitos.

Ha sido ese proceso, olvidado con harta frecuencia, el que hemos puesto en el centro de la presente obra, que pre-

[6] Roger Stoddard, "Morphology and the Book from an American Perspective", en *Printing History*, 17 (1990), pp. 2-14.

tende localizar, dentro de cada una de las secuencias cronológicas escogidas, las mutaciones fundamentales que han ido transformando en el mundo occidental las prácticas de lectura y, más allá, sus relaciones con lo escrito. A ello se debe la organización a la vez cronológica y temática de nuestro volumen, articulado en trece capítulos que nos llevan desde la invención de la lectura silenciosa en la Grecia clásica hasta las prácticas nuevas, permitidas y a la vez impuestas por la revolución electrónica de nuestro presente.

El mundo griego y helenístico: la diversidad de las prácticas

"Todo *lógos*, una vez escrito, circula *(kulindeitai)* por doquier, tanto entre quienes lo entienden como entre quienes nada tienen que hacer, y no sabe a quién debe hablar y a quién no". Esta reflexión, puesta por Platón en boca de Sócrates en el *Fedro*, gira toda ella en torno al verbo *kulindo*, "circular", el cual viene eficazmente a significar el libro en forma de rollo que, en su itinerario hacia los lectores, "circula" metafóricamente en todas direcciones, mientras que "hablar", *legein*, sólo puede referirse a la lectura oral, en alta voz (y que por ende será mejor denominarlo en lo sucesivo con la expresión "lectura vocal"). Continúa Platón diciendo que "si el *lógos* escrito es ofendido *(plemmeloumenos)* o es injustamente atacado, siempre tiene necesidad de la ayuda del padre; de hecho, él no es capaz de repeler un ataque o de defenderse por sí mismo" *(Fedro*, 275d 4 y 5); frase en la que el uso del verbo *plemmeleo*, literalmente "desafinar en la ejecución musical", ensombrece a su vez una lectura en la cual la interpretación vocal, donde "desafinar" vale decir que no está en consonancia con la intención del autor, puede desfigurar el discurso escrito y, por consiguiente, ofenderlo.

Este pasaje de Platón suscita asimismo, de manera directa o indirecta, otras cuestiones fundamentales para la historia de la lectura en el mundo clásico. Cabe reflexionar, ante todo, sobre la relación entre los sistemas de comunicación en términos no sólo de oralidad/escritura, sino dentro de la propia oralidad, que se sitúa de manera diversa según se expre-

se como discurso meramente hablado o como exposición vocal de un escrito por un individuo-lector. El discurso hablado —entendido por Platón como "discurso de verdad", útil al proceso cognitivo— elige sus interlocutores, puede estudiar sus reacciones, esclarecer sus preguntas, responder a sus ataques. El discurso escrito, en cambio, es como una pintura: si se le formula una pregunta, no responde, y no hace sino repetirse a sí mismo hasta el infinito. Difundido en un soporte material, inerte, lo escrito no sabe a quién dirigirse que sea capaz de entenderlo, y a quién no debe hablar porque sea incapaz de recibirlo: en suma, no sabe quién, en su difusión incontrolada, le brindará el instrumento de la voz, que hará surgir de él un sentido mediante la lectura. Por consiguiente, toda lectura constituye una interpretación diversa del texto, directamente condicionada por el lector. En resumidas cuentas —no obstante las reservas de Platón— el libro goza de la libertad de "circular" en todas direcciones, y se presta a una lectura libre, a una libre interpretación y un libre uso del texto.

Esta novedad de un libro que transmite un *lógos* escrito, destinado a la lectura, entraña otras implicaciones. Éste es el momento en el que pasa a restringirse la separación —que en Grecia se reconstruye desde el siglo VI hasta finales del V a.C.— entre una presencia escasa del libro y, por el contrario, una difusión más bien amplia de la alfabetización y las prácticas de lectura de inscripciones oficiales o hasta el nivel de las clases urbanas inferiores. Se trata de una separación que afecta, más en profundidad, a la función misma de la escritura en aquella época. La producción de escritos expuestos a la lectura pública y sobre todo los modos formales de exposición y las tipologías de mensaje de esos escritos constituyen uno de los aspectos calificantes de la democracia ateniense a partir de su institución (508/507 a.C.).

Si, como escribe Jesper Svenbro, la escritura se "pone al servicio de la cultura oral [...] para contribuir a la producción de sonido, de palabras eficaces, de gloria resonante", esa función tiene relación con la composición escrita en la fase de "auralidad" (publicación oral) de la producción textual griega: se trata sobre todo de épica o, en sentido más amplio, de

obras en verso; y en esa categoría caben igualmente las inscripciones o microtextos inscritos en objetos. Pero la función de la escritura, y del libro en particular, fue asimismo otra: la de la conservación del texto. La Grecia clásica tuvo clara conciencia de que la escritura se había "inventado" para fijar los textos y, de ese modo, poder traerlos a la memoria: en la práctica, conservarlos. Seguros en ese sentido se evidencian los testimonios antiguos relativos a ejemplares de obras, poéticas o científico-filosóficas, dedicadas a los templos y en ellos conservadas, así como al uso de la *sphregis*, el "sello" del autor destinado a garantizar la autenticidad textual de la obra, que sólo se justifica, por ende, en la perspectiva de un libro destinado a conservar, más que a hacer que cobre resonancia el texto escrito (aunque no cabe excluir ciertas formas de lectura en alta voz, a ser posible por parte del propio autor).

A finales del siglo V a.C. parece concretarse la línea de demarcación entre un libro destinado casi solamente a la fijación y conservación de los textos, y un libro destinado a la lectura [7]. Las figuras de los vasos áticos de entonces documentan la transición desde escenas que muestran libros como textos de uso escolar y, por tanto, dedicados a fines educativos a cualquier nivel, a escenas de lectura verdadera y propia en las que primero solamente aparecen figuras masculinas, pero bien pronto también de mujeres leyendo. Esas figuras no están aisladas, sino que están en contextos representativos de trato y de conversación, señal de que la práctica de la lectura se entendía sobre todo como ocasión de vida social (o asociativa). Aunque no era desconocida, la lectura completamente individual resulta poco frecuente, a juzgar al menos por los escasos —mejor dicho, escasísimos— testimonios iconográficos o literarios que han sobrevivido.

Otra cuestión se refiere a la modalidad de la lectura en alta voz, la más difundida en todo el abanico de la Antigüedad clásica. Se ha destacado que esa modalidad descansa en la necesidad de hacer que sea comprensible para el lector el

[7] Me limito a remitir a la obra clásica de E. G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Londres, 1977.

sentido de una *scriptio continua* inapreciable e inerte sin el sonido de la voz. Pero igualmente está atestiguada desde una época muy antigua una lectura silenciosa [8]. Cabe indagar, por un lado, hasta qué punto ambas prácticas difieren para los fines de la lectura de una *scriptio continua*, y por otra, si ambas prácticas no se han dado siempre simultáneas y no dependen solamente de las situaciones de lectura.

Los primeros testimonios de Eurípides y de Aristófanes referentes a una lectura silenciosa se remontan a finales del siglo V a.C. y se refieren a objetos diversos del libro (un mensaje en una tablilla y una respuesta de un oráculo). Se trata de testimonios seguros. Pero cabe preguntarse si en aquella misma época, en determinadas situaciones, no se llevaba a cabo asimismo una lectura silenciosa del libro. "Cuando a bordo de la nave leía para mis adentros la Andrómeda" (de Eurípides, representada en el 413), confiesa Dioniso en *Las ranas* de Aristófanes (vv. 52-53); o también: "en la soledad quiero leer *(diel-thein)* este libro para mis adentros", exclama el protagonista en un fragmento del *Faón* del Platón cómico (fr. 173, 1-5 Kock), aproximadamente contemporáneo de Aristófanes, mientras que luego, distraído por la intervención de un interlocutor curioso, y a petición de este último, le comienza a leer en alta voz su libro, un tratadito de arte culinaria. No cabe excluir que en estos casos la expresión *pros emauton*, "para mí mismo", remita a una lectura no sólo individual sino asimismo silenciosa, a una voz lectora interiorizada y por ende sólo dirigida a uno mismo.

Conviene captar aquí igualmente otra dimensión de la lectura: en la Grecia clásica, evidentemente no se conocían las lecturas durante los viajes y, por tanto, en cierto modo, "de entretenimiento", fuera de las obligatorias por la profesión, si bien Dioniso, dios estrechamente vinculado a la dramaturgia, estaba prácticamente empeñado en una lectura que formaba parte de su "oficio". Pero la cuestión es de carácter más amplio

---

[8] B. M. W. Knox, "Silent Reading in Antiquary", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, IX (1968), pp. 421-435.

y aborda el problema de las franjas de lectores y de la extensión de las prácticas de lectura a partir del momento en que los libros comenzaron a difundirse. En los *Diálogos* platónicos, los *logói* escritos que se toman en consideración son habitualmente textos filosóficos, los que circulaban en el ámbito de la Escuela Académica [9]. Y lo cierto es que, aunque privadas, las primeras colecciones de libros de que se tiene noticia son de tipo profesional, entre las que cabe destacar, por ejemplo, las de Eurípides y de Aristóteles.

En la misma época nacía, además, otro modelo de colección privada de libros. "¿Deseas ser rapsoda?" —le pregunta Sócrates a Eutidemo; y añade: "Se dice, en efecto, que posees todo Homero" (Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 2, 8-10). Eutidemo no quiere ser rapsoda, pero la pregunta de Sócrates conlleva implicaciones harto significativas: de hecho, las que surgen de ese diálogo, referido a Jenofonte, y el vínculo, descontado por Sócrates, entre la posesión de determinados escritos *(grammata)* y el ejercicio disciplinar o profesional desde la medicina hasta la astrología, desde la arquitectura y la geometría hasta la rapsodia. Pero Eutidemo, que rechaza esa obligada relación, desea sólo procurarse y leer cuantos más libros le sea posible: una biblioteca, por consiguiente, no solamente profesional. Algún otro testimonio parece llegar más adelante. En el *Erecteo* de Eurípides, los versos "posa la lanza [...] y, descolgado el escudo tracio [...], pueda yo desplegar la voz de las tablillas de donde sacan fama los sabios" (fr. 60 Austin) no pueden referirse más que a una lectura —en voz alta— fuera de cualquier implicación profesional (aunque se trata de tablillas y no de un rollo). Y el libro de arte culinario mencionado en el Platón cómico indica, por otro lado, que ya en aquella época —nos hallamos a comienzos del siglo VI a.C.— circulaban ciertas lecturas "de consumo".

---

[9] Es de destacar que bastante más abierto y favorable a lo escrito y a la actitud de Platón ya que no se trata del discurso filosófico o "de verdad", se muestra, con amplia discusión, G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milán, 1991, pp. 119-128.

El fragmento del *Faón* comprende el discurso sobre determinadas maneras de leer[10]. El verbo *dierchomai* (infinito del aoristo *dielthein)* de que hace uso el comediógrafo, indica el leer con la máxima atención, "recorrer" el texto con todo detalle, en contraste —encaminado a obtener el efecto cómico— con la trivialidad del libro que el protagonista desea leer: un tratadito de arte culinaria. La variedad de los verbos utilizados por los griegos para indicar el acto de "leer" implica significados o matices de significado diversos por lo menos en la primera fase de su definición semántica. Verbos como *nemein* o sus compuestos *(ananemein, epinemein)* indican leer en el sentido predominante de "distribuir" el contenido de la escritura, implicando por eso mismo una lectura vocal; *anagignoskein* focaliza el acto de leer como momento del "reconocer", "descifrar" las letras y sus secuencias en sílabas, palabras y frases: un "reconocer" que ciertas determinaciones adverbiales muestran a niveles diversos, *tacheos* ("rápidamente"), *bradeos* ("con fatiga"), *ortos* ("correctamente"), *kata syllaben* (sílaba tras sílaba); mientras que otros verbos que utilizan metáforas espaciales, *dierchomai* y *diecseimi*, "recorrer", se refieren a un texto "recorrido", "atravesado del principio al fin" atentamente y por ende en profundidad.

Parece que en la época clásica, de una lectura como "distribución de un texto" realizada por unos pocos cultos a muchos analfabetos, se pasa a una lectura más difundida y por esa razón como "reconocimiento" directo de las letras en un librito cualquiera, hasta —entre los siglos V y IV a.C.— una lectura que al "recorrer" atentamente el texto lo considera, lo examina, lo sondea. Un testimonio de Isócrates no deja dudas acerca de la distinción semántica *anagignoskein/diecseimi*, oponiendo los oradores "que leen superficialmente" el discurso a "aquellos que

---

[10] Sobre las maneras de leer en relación con los verbos que significan "véase" —además del artículo de P. Chantraine, "Les verbes grecs signifiant 'lire'", en *Mélanges Henri Grégoire*, II, Bruselas, 1950, pp. 115-126, y de los trabajos de Svenbro— *vid.* las contribuciones de G. F. Nieddu, "Decifrare la scrittura, 'percorrere' il testo: momenti e livelli diversi dell'approccio alla lettura nel lessico dei greci", en *Giornale Italiano di Filologia*, XL (1988), pp. 17-37, y de D. J. Allan, "Anagignosko and Some Cognate Words", en *The Classical Quarterly*, n.s., XXX (1980), pp. 244-251.

en cambio lo recorren todo él atentamente". En ese mismo contexto aparece por vez primera, con el uso del verbo *pateo* por medio, la imagen del libro "frecuentado" continuamente (literalmente, "pateado"), o sea, leído y releído muchas veces. ¿Se tratará acaso de una forma de lectura intensiva?

En cualquier caso, todo esto nos muestra que la Grecia clásica conocía diversas prácticas de lectura, relacionadas con la diversidad de competencias y de funciones, en cuanto se refiere a la articulada gama de posibilidades expresivas que la lengua nos documenta, si bien en una época más tardía determinados significados verbales originariamente distintos pasaron a usarse el uno por el otro o pasaron a asumir matices de significación no siempre perceptibles.

Difícil resulta decir si los usos nuevos e incrementados por la cultura escrita en la época helenística —demostrados sobre todo por la producción y la frecuentación de grandes cantidades de documentos— contribuyeron no sólo a una instrucción más amplia y, por tanto, a la extensión de una enseñanza escolástica, sino asimismo a una mayor difusión de las prácticas de lectura. Cabe observar —pero sin enfatizar su significado— que algunos funcionarios de la administración dejaron en sus documentos huellas de lecturas cultas, Calímaco o Posidipo.

Antes bien, es de destacar que en la época helenística, si bien permanecían ciertas formas de oralidad, el libro desempeñaba ya un papel fundamental. La literatura de la época dependía toda en adelante de la escritura y del libro: a esos instrumentos se les confiaba la composición, circulación y conservación de las obras. Antes, la filología alejandrina, al atribuir, controlar, transcribir y comentar los textos, redujo a libro, si bien a libro destinado sólo a una lectura erudita, toda una literatura de época más antigua que no había nacido para ser plasmada en libro [11]. La filología alejandrina, en suma, impu-

---

[11] Sobre los diversos momentos del paso de una cultura oral a una cultura enteramente escrita, me limito a remitir al cuadro trazado por L. E. Rossi, "L'ideologia dell'oralità fino a Platone", en *Lo spazio letterario della Grecia antica*, dir. por G. Cambiano, L. Canfora y D. Lanza, I, *La produzione e la circolazione del testo*, 1, *La polis*, Roma, 1922, pp. 77-106.

so la concepción de que el texto es un texto escrito, y que eso se puede captar a través de las lecturas conservadas gracias al libro. La biblioteca de Alejandría, arquetipo de las grandes bibliotecas helenísticas [12], fue biblioteca al mismo tiempo "universal" y "racional": universal porque estaba destinada a la conservación de los libros de todos los tiempos y de todo el orbe conocido, y racional porque en ella los propios libros habían de ser reducidos a un orden, a un sistema de clasificación (recuérdese el *Pinakes* de Calímaco) que permitiese organizarlos por autores, por obras y por contenidos. Pero "universalidad" y "racionalidad" no podían depender más que de un solo escrito, que se podía evaluar de modo crítico, copiar, incluir en un libro, clasificar y disponer junto a otros libros.

En esa perspectiva se define, ya sea por los textos del pasado o por los nuevos, una estructuración más precisa en *volúmina*/rollos y las características extrínsecas del propio *volumen*. Establecida la medida estándar de este último dentro de determinados extremos de oscilación del formato en altura y longitud, la norma era que cada rollo albergase un texto autónomo —con la advertencia de que la extensión de este último estaba estrechamente relacionada con el género literario y la estructura de la obra— o un solo libro de un solo escrito compuesto por varios libros, con la excepción, ya fuera de textos/libros muy extensos, subdivididos en dos rollos/tomos, ya fuera de textos/libros muy breves, reunidos en un único rollo. Asimismo, se definen una *mise en colonne* de la escritura, sistemas de titulación y una serie de dispositivos (signos de *paragraphos*, guiones) para dividir los textos en partes y secciones. Se trataba de una ordenación de la producción literaria y de una disciplina técnico-libresca, funcionales por un lado para la creación de grandes bibliotecas, y por otro para renovar las prácticas de lectura.

De todos modos, las grandes bibliotecas helenísticas no eran bibliotecas de lectura. Eran, por una parte, manifestaciones de *grandeur* de las dinastías en el poder (los lágidas —los

[12] Y creo obligatorio remitir a L. Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo, 1986.

Tolomeos— y los atálidas) y por otra, campo e instrumento de trabajo para una indagación de eruditos y hombres de letras. En resumidas cuentas, que los libros, aunque técnicamente predispuestos a la lectura, más que ser verdaderamente leídos, se iban acumulando. Sobre las bibliotecas helenísticas continuaba actuando el modelo de referencia, que era el de hacer colecciones de los libros de las escuelas científico-filosóficas, colecciones reservadas a un número muy restringido de maestros, discípulos y seguidores.

Aparte de las grandes bibliotecas, cuya fama se ha transmitido desde las fuentes, bien poco se conoce sobre otras bibliotecas públicas de la época helenística. Se halla ahora en tela de juicio la existencia de bibliotecas en los *gymnásia* establecidas en espacios arquitectónicos específicos [13], así como por lo general el admitir —con bases arqueológicas de variada índole— que se fundaran bibliotecas en diversas ciudades del mundo helenístico. Pero cabe preguntar: ¿con qué función, y cuántas personas estaban en condiciones de frecuentarlas? Parece ser que la lectura era practicada mayormente en privado por aquel público, aunque limitado, que estaba capacitado para practicarla. De los fragmentos más o menos grandes de rollos greco-egipcios que han llegado hasta nosotros, el repertorio resulta ser el tradicional, integrado en su mayor parte de textos de la edad clásica. En la época helenística se asiste asimismo al florecimiento de manuales de carácter técnico, como textos de crítica filológica y literaria, o tratados de uso meramente práctico (táctica militar, agricultura). Pero en este último caso se trata, quizá, de textos de consulta profesional más que de textos propuestos a un público amplio. El arte estatuario y funerario de la época muestra figuras de lectores en número cada vez más creciente; pero, a diferencia de la época clásica, casi siempre dedicados a lecturas individuales, como si se hubiese establecido con el libro una relación más íntima y privada. De la lectura como momento de vida asociativa propia de la *polis* se había pasado a la lectura como repliegue sobre

[13] R. Nicolai, "Le biblioteche dei ginnasi", en *Nuovi annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari*, I (1987), pp. 17-48.

sí mismo, como búsqueda interior, reflejo de las demás actitudes culturales y corrientes de pensamiento de la civilización helenística.

No obstante, no faltan signos, respecto a la época anterior, de cierta ampliación del campo de la lectura. Fuera de los ámbitos institucionales eruditos, el nuevo papel asumido por el libro viene destacado por la composición en aquella época de epigramas de dedicatoria y de presentación editorial en los que el libro es objeto de alguna alocución o, mejor dicho, de una "charla". La modalidad de la lectura en alta voz hizo que el libro se volviera "animado", como a finales de la edad antigua tornaba "animados" otros materiales con inscripciones (estelas funerarias, objetos de uso personal), signo de una mayor difusión en libro de lo escrito. En todo caso, el libro entró, con su personalidad, en un juego de relaciones con sus lectores, con cuantos se dirigían a él o le "prestaban" la voz. Más adelante, el motivo del libro "animado" hallará amplio eco entre los autores latinos de la época imperial, época de mayor difusión de la lectura [14].

En otra vertiente, una relación más estrecha entre libro y lector fue instituida en la misma época por el autor, que facilitó el acceso al texto, sobre todo cuando era complejo y articulado en varios libros: Polibio escribió una introducción al libro XI de sus *Historias* porque con ella "atrae la atención de quienes quieren leer, estimula y anima a los lectores, y permite encontrar fácilmente lo que se busca" (XI, 1a, 2). Los historiadores, por lo general, introducían un sumario en cada una de las partes de sus obras, con el fin de facilitar su lectura y consulta. Semejante práctica continuó más adelante y suele encontrarse en autores latinos como Ovidio, que en sus obras remite a otras partes de las mismas para ligar entre sí las diversas fases editoriales o argumentos; o como Plinio, que al comienzo de su *Naturalis historia*, después de la dedicatoria a Tito, ofrece sumarios numerados libro por libro —con indicación de las respectivas fuentes— de los treinta y seis que siguen.

---

[14] M. Citroni, "Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario", en *Maia*, n.s., XXXVIII (1986), pp. 111-146.

En la época helenística, no hay ningún caso —sobre la pista ya de los sofistas y Aristóteles— en que se defina, sobre todo con Dionisio de Tracia, una verdadera y propia teoría de la lectura, que los manuales de retórica y los tratados de gramática imparten mediante una preceptiva bastante detallada, encaminada a organizar la expresividad de las voces en el acto de leer [15]. Sin el arte de la lectura, lo escrito estaba destinado a seguir siendo una serie de incomprensibles garabatos sobre el papiro. Toda *anagnosis* ("lectura") individual o en presencia de un auditorio debe ser una *hypokrisis*, una "interpretación" oral y gestual que se esforzará lo más posible por expresar el género literario y dar cuenta de la intención del autor; de otro modo, el lector sólo podía caer en el ridículo. En efecto, la teoría de la lectura derivaba de la *actio* oratoria, ligada a su vez a la *praxis* teatral. De ahí la búsqueda, por parte de los clásicos, de una metodología hermenéutica capaz de captar los indicios brindados por el propio texto para encaminarlos a una lectura correcta.

Modalidades de lectura en Roma: nuevos textos y nuevos libros

No cabe la menor duda de que Roma tomó del mundo griego los modos de estructuración física del *volumen* literario y determinadas prácticas de lectura, por lo menos a partir de la época de los Escipiones, sobre todo según avanzaba el siglo II a.C. Antes de aquella época, los usos de la cultura escrita en el mundo romano han de entenderse sustancialmente limitados a la casta sacerdotal y a la clase gentilicia, y por ello resulta difícil creer que hubiese más libros que los anales máximos compilados por los pontífices, los *commentari augurum*, es decir, los libros de los intérpretes, y los *libri Sybillini*, junto a unos pocos *libri reconditi*, conservados en *loca secreta*. En cuanto al ámbito de la clase gentilicia, más que libros, lo que existía eran testimonios documentales de archivo, como los *commentarii* relativos a las magistraturas cubiertas y *laudationes*.

---

[15] G. M. Rispoli, "Declamazione e lettura nella teoria retorica e grammaticale greca", en *Koinonia*, XV (1991), pp. 93-133.

Por lo cual no cabe entender que la práctica de la lectura rebasase los límites de más allá de las inscripciones o los documentos expuestos. A partir de los siglos III-II a.C., los usos del libro se demuestran de todos modos más extendidos y articulados en los pliegues de una sociedad ya cambiante. Pero se trataba sobre todo de libros griegos. Tales son los libros utilizados por comediógrafos para sacar de ellos inspiración y situaciones jocosas: es decir, para uso profesional. Y el propio nacimiento de una literatura latina está vinculado en aquella época a modelos y, por tanto, a libros griegos.

En un primer lugar, la lectura de libros se evidencia como práctica exclusiva de las clases altas, y totalmente privada. En los siglos II y I a.C., los libros griegos pasaron a añadirse a los botines de guerra: en 168 los trajo de Macedonia Emilio Paolo, en 86, Sila de Atenas, y en 71/70 Lúculo del Ponto Euxino. Esos libros —exhibidos en las mansiones de quienes los conquistaron— pasaron a constituir bibliotecas privadas de lectura, en torno a las cuales se hallaba la restringida sociedad culta: Polibio evoca los años de su amistad con Escipión Emiliano y Emilio Paolo, ligándolos a préstamos de libros y a conversaciones suscitadas por aquellos préstamos; más adelante, Cicerón se nutría de la biblioteca de Fausto Silla, hijo del dictador, y Catón de Utica se sumergía en la lectura de los estoicos en la biblioteca que el joven Lúculo había heredado de su padre. La biblioteca romana, en la que perduraba un modelo helenístico, llevaba anejos un jardín y pórticos, pero de espacio exclusivo y reservado se encaminaba a convertirse en "un espacio donde se hacía la vida".

La época imperial imprimió un nuevo giro a las prácticas de lectura, debido ante todo a una circulación mayor de la cultura. El mundo en adelante grecorromano —si bien con distinciones entre una época y otra, entre el centro y las provincias, entre región y región, y dentro de una misma región, entre la ciudad y el campo, y entre una ciudad y otra— fue un mundo de amplia circulación de la cultura escrita. Junto a las inscripciones de índole harto diversa —desde los epígrafes oficiales hasta los *graffiti*—, circulaba una gran masa de productos escritos: carteles, exhibidos en los palacios y relativos

a exvotos o a campañas guerreras victoriosas; libelos y pasquines en verso o en prosa distribuidos en lugares públicos con fines polémicos y difamatorios, fichas con inscripciones, telas escritas, calendarios, "libros de reclamaciones", cartas, mensajes; y hay que tener en cuenta, además, la documentación, civil y militar, y la engendrada por la praxis jurídica. Se trataba de una producción escrita inmensa, aunque atestiguada de manera directa o indirecta sólo en mínima parte.

En este panorama de capacidad más amplia para leer, y, por tanto, de mayor circulación de los productos escritos, surgió una creciente demanda de libros y lectura, que halló respuesta en un plano triple: la creación de bibliotecas públicas y el incremento de las privadas, al que sirvió de complemento el florecimiento de una tratadística orientada a guiar al lector en la selección y adquisición de libros; la producción y distribución de un tipo diverso de libro, el códice, más adecuado a las exigencias de aquellas capas sociales y a novedosas prácticas de la lectura.

Escasas son las noticias acerca de la función de las bibliotecas públicas como espacio de lectura en Roma. Desde luego, no eran bibliotecas reservadas como las helenísticas, sino que antes bien cabe hablar de "bibliotecas eruditas" en el sentido de que estaban abiertas a quien quisiera tener acceso a ellas, pero en realidad eran frecuentadas por un público de lectores de nivel medio/alto, el mismo, o casi, que solía disponer de bibliotecas privadas. Por eso mismo, la multiplicación de las bibliotecas puede relacionarse en cierta medida con determinadas exigencias crecientes de lectura. Las creadas por el *princeps* fueron, en su mayoría, monumentos conmemorativos destinados a conservar la memoria histórica (de hecho, hacían asimismo de archivos) y a seleccionar y codificar el patrimonio literario. Las bibliotecas públicas fueron enaltecidas por las fuerzas vivas patrocinadoras como lugares de esparcimiento culto de la vida urbana.

La selección operada por las bibliotecas públicas podía tal vez configurarse como verdadera y propia censura de textos no gratos al poder. Tal fue el caso de un autor como Ovidio. Pero la circulación entre sus contemporáneos y la trans-

misión de los textos ovidianos demuestran por otro lado hasta qué punto esas bibliotecas orientaron o condicionaron la elección de los lectores, los cuales en privado podían seguir teniendo acceso, hacerse copiar, leer o hacerse leer obras retiradas de la conservación pública (o censuradas de otro modo), fomentando la multiplicación de las copias y por ende la posibilidad de posterior supervivencia de esas obras [16].

El incremento de las bibliotecas privadas dependía sin duda alguna de una expansión de las necesidades de lectura; y asimismo en los casos en que esas bibliotecas fueron vana ostentación de poder económico y de una cultura de fachada (recuérdense las compilaciones de libros por un nuevo rico como Trimalción de Petronio, o el ignorante que acumula libros puesto en ridículo por Luciano), indican que en el mundo de las representaciones de la sociedad grecorromana de entonces, libros y lectura formaban parte de las muestras de bienestar y de los comportamientos de una vida adinerada. Así, Trimalción abría un libro al azar y leía una frase; y el ignorante de Luciano estaba siempre con un libro en la mano, y era capaz de leer con gran soltura, aunque no captase gran cosa del sentido de lo escrito. Tratados de la época imperial hoy perdidos, pero de los que se tiene noticia, como entre otros *Conocer los libros* de Telefo de Pérgamo, *Sobre la elección y adquisición de libros* de Erennio Filón o *El bibliófilo* de Damófilo de Bitinia, estaban evidentemente encaminados a orientar al lector en la elección de los libros y de cómo ponerlos juntos en una colección. Lo cual lleva a creer, por otro lado, ya sea en una producción diversificada respecto a la del pasado o, especulando, en un público que ya no era de élite, y que por ende solía estar poco avezado o hallarse indeciso acerca de sus opciones.

Otra respuesta al aumento de la necesidad de lectura fue el surgimiento de nuevos textos. Se trató de una operación compleja. Y vuelve a ser Ovidio quien nos ofrece un testimonio:

---

[16] Sobre toda la problemática inherente a la transmisión de los textos latinos en época más antigua, se remite al trabajo de O. Pecere, "I meccanismi della tradizione testuale", en *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cargo de G. Cavallo, P. Fedeli y A. Giardina, III, *La ricezione del testo*, Roma, 1990, pp. 297-386.

con la sensibilidad de un autor atentísimo a las variaciones, las exigencias y los cambios de humor de su público, el poeta, a los libros primero y segundo originales de su *Ars amandi*, les añadió un tercer libro destinado solamente a las mujeres. Las cuales, en la época imperial, se iban emancipando, y por lo menos algunas penetraron en el mundo de la palabra escrita y podían leer el *libellus* que Ovidio les destinaba. Vagamente anticipada en la Grecia clásica, fue quizá en aquella época del mundo antiguo cuando nació una verdadera y propia figura de la "lectora". En otro aspecto, el propio Ovidio hace referencia a libros de contenido trivial, que enseñaban juegos de sociedad y maneras de entretenerse. Y si libros de ese género circulaban entre individuos instruidos, y hasta bastante cultos, existían pocos escritos destinados a un público más amplio e indiferenciado, a veces incluso de instrucción bastante escasa. Se trata de textos creados (o manipulados) para franjas de lectores nuevas e intelectualmente menos aguerridas.

A una demanda más extensa de lectura responde finalmente el códice, la forma libresca derivada del rollo, al que viene poco a poco a sustituir a partir del siglo II d.C., convirtiéndose en el libro preferido, por sus escritos, de los lectores cristianos. De hecho, esa demanda más amplia de lectura había determinado, sobre todo en la época de Cómodo y de los Severos, una separación entre la exigencia de textos nuevos —entre los cuales, los del cristianismo que avanzaba— y los mecanismos de producción y distribución de la lectura tradicional, la del rollo. Este último estaba ligado a una mano de obra servil, a talleres artesanos más o menos costosos y a un soporte material de lo escrito, el papiro, importado de Egipto. El éxito del códice —el libro "con páginas"— estaba asegurado por diversos factores: ante todo el menor coste, ya que el soporte material se utilizaba por ambas caras; fuera de Egipto, como soporte se empleaba por regla general el pergamino, producto animal que se podía preparar en cualquier sitio; la forma más práctica se prestaba mejor a una manufactura no profesional, a una distribución a través de canales nuevos, a una lectura más libre de movimientos, y a literaturas de referencia y de concentración intelectual (la cris-

tiana, la jurídica) que paso a paso fue prevaleciendo en la Antigüedad tardía.

Las transformaciones del libro y las de la práctica de la lectura no podían menos de correr parejas.

En la Edad Media: de la escritura monástica a la lectura escolástica

El códice se convirtió en el instrumento de paso a las maneras de leer medievales, con la salvedad, no obstante, de que —aparte de la tipología común del libro— la fractura entre prácticas antiguas y nuevas fue bastante más considerable en el Occidente latino que el Oriente griego. Ante todo, cabe subrayar un hecho: la centralidad que un libro conservaba en Bizancio. Epifanio le pregunta a san Andrés el Loco, su maestro: "Dime, por favor, ¿cómo y cuándo será el fin de este mundo?". Y continúa: "¿Por qué signos se conocerá la demostración de que los tiempos se han acabado, y cómo desaparecerá nuestra ciudad, la nueva Jerusalén? ¿Qué será... de los libros?" (*PG*, III, 854 a). Ese testimonio, mucho más que cualquier otro, pone de relieve al libro como objeto e instrumento de la propia civilización de Bizancio. De ese modo permaneció viva durante toda la Edad Media una enseñanza pública y privada tanto inferior como superior; la enseñanza básica, confortada por la continuidad de una burocracia central y periférica, nunca decayó en la sociedad seglar, y de ese modo, cuantos ingresaban en las instituciones religiosas solían haber aprendido a leer y escribir fuera de estas últimas y antes de entrar en ellas; se conservan recintos de lectura y bibliotecas privadas; el libro siguió siendo una mercancía, producto de copistas-artesanos (a veces, también monjes) o de copistas por pasión; y por lo menos para uso litúrgico también se utilizó ampliamente el rollo, aunque con una disposición de la escritura diferente de la tipología clásica. Fenómeno significativo es que en Bizancio el modelo de la lectura siguió siendo el formulado muchos siglos atrás por Dionisio de Tracia, recogido en los comentarios bizantinos al gramático, que prescribía al lector —para cualquier libro— que con-

centrase la atención en el título, autor, intención, unidad, estructura y resultado de la obra, lo cual implicaba un orden en la lectura, un sondeo meditado [17]. E igualmente, en Bizancio se conservó el uso clásico, anteriormente grecorromano, de la lectura en alta voz, frente a la lectura murmurada y silenciosa del Occidente latino medieval: lectura en alta voz que aproximaba el discurso escrito al discurso hablado, predicado, proclamado. La herencia clásica y nunca caída en desuso de una lengua culta y con estructuras retóricas que luego se tornaron rígidas —la que se ha dado en llamar *archéologie culturelle* de Bizancio [18]— sirve de respuesta sólo parcial para explicar esa arqueología de las prácticas de lectura. Capítulo totalmente por escribir es la historia de la lectura en Bizancio y la nueva vara con la que cabe medir lo histórico de la cultura escrita.

Profunda, en cambio, fue la fractura en el Occidente latino. A la lectura del *otium* literario que en el mundo clásico tenía lugar más que nada en jardines y porches, y que echaba mano de plazas y calles urbanas como espacios de escrituras expuestas y de ocasiones de lectura, en el alto medioevo occidental pasaron a sustituirla las prácticas de lectura concentradas en los espacios cerrados de las iglesias, las celdas, los refectorios, los claustros y las escuelas religiosas, y algunas veces de las cortes señoriales: lectura desde luego limitada solamente a las Sagradas Escrituras y a textos de edificación espiritual. Ahora bien, dentro de los espacios eclesiásticos y monásticos florecieron *cármina* que ensalzaban libros, lecturas y bibliotecas; y así, una reflexión sobre estos *cármina* podría contribuir en buena medida a delimitar cuáles fueron en la alta Edad Media los modos de representación de la lectura. Y asimismo en el interior de esos espacios se encuentran las losas fune-

---

[17] J. Diethart-Ch. Gastgeber, "Sechs eindringliche Hinweise für den byzantinischen Leser aus der Kommentarliteratur zu Dionysios Thrax", en *Byzantinische Zeitschrift*, LXXXVI-LXXXVII (1993-1994), pp. 386-401.

[18] E. Patlagean, "Discours écrit, discours parlé à Byzance", en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, XXXIV (1979), pp. 264-278; artículo en el cual puede leerse una serie de agudas observaciones sobre la cultura escrita en Bizancio.

rarias con sus inscripciones, dirigidas por su naturaleza a un número bastante reducido de lectores, si bien la fórmula que muchas de ellas restituyen —"tú que lees..."— perpetúa sin solución de continuidad una tradición clásica, codificada, de "llamada al lector", propia de un mundo —por entonces desaparecido— en el que abundaban las personas cultas.

Otro gran cambio que tuvo lugar en la Europa de la alta Edad Media fue el paso de la lectura en voz alta a la lectura silenciosa o murmurada. A ello contribuyeron varios factores: los libros se leían sobre todo para conocimiento de Dios y para la salvación del alma, por lo cual habían de ser entendidos, pensados, y hasta memorizados; el propio códice, con sus páginas que seccionaban el texto, facilitando las relecturas y las localizaciones, invitaba a una lectura meditada; la vida comunitaria de los recintos religiosos en los que se solía realizar el acto de la lectura obligaba a atenuar el tono de voz. Cambiaron el significado y la función del libro. Se leían pocos textos, aunque se escribían muchos, ya que la fatiga de transcribir era de por sí "una oración realizada no con la boca, sino con las manos" (Pedro el Venerable, *Epist.*, 1, 20). El libro, no siempre destinado a la lectura, se convierte más bien, además de en obra piadosa e instrumento de salvación, en un bien patrimonial, y en sus formas más hieráticas, valiosas y monumentales, pasa a ser símbolo de lo sagrado y del misterio de lo sacro.

No muchas eran las personas de cultura elevada que —como un Raterio, obispo de Verona— tenían "siempre la nariz [...] metida en un libro" *(Qualitatis coniectura*, 2); y en cambio, bien pocos eran por lo general los libros leídos, y los que se leían, lo eran sólo en determinadas ocasiones o periodos (la cuaresma, en el ámbito monástico), y la falta de ejercicio impedía una escansión rápida y segura de palabras y frases como requería una lectura sonora. Todo esto imponía una lectura silenciosa o como mucho murmurada, como el zumbido de una abeja. Consecuencia directa de ello fue una separación de las palabras, apta para una lectura que ya no respondía a un ritmo retórico de la frase; tanto el uso de convenciones gráficas, *litterae notabiliores*, signos distintivos que guiaban la vis-

ta entre las particiones del texto, como una práctica diversa de la puntuación y, por tanto, de los modos de señalarla que, al no estar ya encaminados a una lectura retórica, sirvieran para facilitar el entendimiento de lo escrito, o al menos un determinado entendimiento de lo escrito. Malcolm Parkes ha puesto sobradamente de relieve ese proceso en sus escritos.

Pero, así como en el mundo clásico existen testimonios, modos y episodios de lectura silenciosa, tampoco faltan en la Edad Media sobre lecturas sonoras: una lectura en alta voz de textos litúrgicos o de edificación se practicaba en la iglesia, en los refectorios de las comunidades, como ejercicio escolástico y hasta en ciertas formas de *lectio* monástica individual. A lectura en voz alta y pública parece también destinada cualquier narración histórica. Pero, si bien tanto una como otra modalidad fueron norma cada cual en su época, sea como fuere, quedaba excluida una dicotomía demasiado concreta. Además, siempre se practicaron formas intermedias de lectura susurrada o murmurada: recuérdese el *lepido susurro* con que Apuleyo, al comienzo de la obra, invita al lector a leer sus *Metamorfosis;* o la *ruminatio* del monje que leía mascullando las palabras en voz baja.

Los siglos entre el final del XI y el XIV marcaron un hito en la historia de la lectura. Renacieron las ciudades, y con ellas las escuelas, y las escuelas son sedes de libros. El objetivo fue siempre una difusión más amplia de la cultura básica, de un incremento de lo escrito en todos los niveles, de las diversas maneras y finalidades de uso del libro. Las prácticas de escritura y las de lectura, en cierto modo separadas en la alta Edad Media, pasaron a "sostenerse" recíprocamente, se convirtieron en mutuamente funcionales en un nexo orgánico e inseparable. Se leía para escribir, para la *compilatio*, que era el método peculiar de la composición de obras de la escolástica. Y se escribía con miras a la lectura.

Por tanto, se leía mucho y de manera diversa. La lectura no estaba ya encaminada al mero entendimiento de la letra escrita *(littera);* ese entendimiento constituía sólo el inicio, del que se había de pasar al significado *(sensus)* del texto, para alcanzar más adelante la sentencia *(sententia)*, entendida como

doctrina en toda su profundidad [19]. A los libros y lectura cabía sobreentendérseles la *ratio*, la interlocutora del *de librorum copia* de Petrarca que castigaba la manía de amontonar inútilmente volúmenes y más volúmenes, y que trazaba las líneas de una teoría (y asimismo de una historia) de la lectura como práctica que debía "encerrar" los libros "en el cerebro", no "en una estantería" [20]. Tales eran los fundamentos de la *lectio* escolástico-universitaria, el modelo de lectura que penetró hondamente en lo escrito, devanó el comentario y distribuyó su autoridad.

Hecho para la lectura, el estudio, el comentario, la predicación, el libro, o mejor dicho la página escrita, pasó a asumir una tipología funcional para dichas prácticas. La escritura se transformó en una suma de compendios, con el fin de hacer más rápida la lectura; el espacio-página se dividió en dos columnas más bien estrechas, de modo que cada renglón entre en un campo visual unitario y por ende más fácil de captar; el texto se fraccionó en secuencias con el fin de facilitar la consulta y la comprensión. En resumen, así nació el libro como instrumento de labor intelectual, propuesto en sus diversos aspectos por el ensayo de Jacqueline Hamesse. En adelante, el libro pasó a utilizarse, y a ser la fuente de la cual se logran el saber o los saberes, no era ya depositario del mero conocimiento *rumiado* o simplemente conservado. Pero, fraccionada por los complicados dispositivos de la página escrita, la lectura no implicaba ya la totalidad del texto; pasó a limitarse a secciones particulares. A una lectura total, concentrada, repetitiva de pocos libros, vino a sustituirla una lectura "a bocados" de muchos libros, en una época —la de la escolástica— caracterizada por una inmensa multiplicación de los escritos y por la demanda de un saber extenso aunque fragmentario.

---

[19] Fundamental acerca de las prácticas de lectura en aquella época es el ensayo de F. Alessio "Conservazioni e modelli di sapere nel medioevo", en *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'antichità a oggi*, dir. por P. Rossi, Roma-Bari, 1988, pp. 99-133.

[20] Francesco Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*, I, 43, ed. G. Contini, en *Mostra di codici petrarcheschi laurenziani*, Florencia, 1974, pp. 75-81 (exactamente, p. 79).

De los modestos dispositivos de subdivisión del texto y los textos como se encuentran en la alta Edad Media —confiados, por otro lado, no tanto a signos específicos sino más bien al adorno y al resalte cromático de las iniciales, párrafos realzados, ribetes y florones— se pasó a un sistema verdadero y propio de técnicas auxiliares de lectura y consulta del libro, contempladas en el *statim invenire, praesto habere, facilius occurrere:* rubricaciones, signos de parágrafo, titulación de los capítulos, subdivisión orgánica y correlativa entre texto y comentario, sumarios, concordancia de términos, más índices y tablas analíticas ordenadas alfabéticamente.

Al mismo tiempo se instauró un nuevo orden de los libros. Asimismo, nació en el siglo XIII, con las órdenes mendicantes, el modelo de biblioteca orientada no ya a la acumulación patrimonial, sino a la lectura; y nació un sistema bibliotecario que tenía por características un catálogo que ya no era mero inventario, sino un instrumento de consulta encaminado a señalar la colocación de los libros en una determinada biblioteca o hasta en un área geográfica, y el *memoriale*, una ficha en la que quedaban registrados los libros en préstamo. Bajo el perfil arquitectónico, esa biblioteca estaba constituida por una sala alargada, recorrida en su centro por un pasillo vacío y ocupada en las dos paredes laterales por dos series, dispuestas en filas paralelas, de bancos con los libros encadenados a estos últimos, pero ofrecidos a la lectura y el estudio. El plano era, sustancialmente, el mismo de la iglesia gótica; y era una coincidencia que iba mucho más allá del hecho puramente arquitectónico, ya que revestía la misma concepción mental que subtendía la cultura gótica. La biblioteca se salía del aislamiento monástico o del angosto espacio episcopal de las catedrales románicas, volviéndose urbana y amplia; y al igual que la iglesia, convertida en el escenario ofrecido de imágenes para disfrutar, ojivas y colores, también la biblioteca se presentaba como el escenario del libro, expuesto y disponible. El marco que definía ese nuevo modelo de biblioteca era el silencio: silencioso era el acceso al libro, tibiamente perturbado por el tintineo de la cadena que lo ata al banco; silenciosa era la búsqueda de autores y títulos en un catálogo que se podía consultar sin

ayuda; silenciosa, ya que se realizaba solamente con la vista, era la lectura al mismo tiempo individual y común.

Paul Saenger insiste en las consecuencias que, si bien no de manera inmediata, la lectura visual propiamente dicha y libre de cualquier interferencia tenía para los modos de uso del libro, para la formación de una conciencia crítica frente al texto escrito, para la elaboración del pensamiento, para las prácticas de devoción, para la disensión y hasta para el erotismo. Era el umbral de la Edad Moderna. Y la difusión de la cultura básica entre los seglares en los siglos XIII y XIV hizo que a la lectura escolástico-universitaria vinieran a añadirse otros modelos. En aquella época nacieron asimismo los libros en lengua vulgar, a veces escritos por el mismo lector-consumidor [21]. Aunque no le faltaban lectores de cultura oficial, el libro en lengua vernácula (o vulgar) circulaba sobre todo en manos de una "burguesía" seglar —mercaderes y artesanos— con instrucción más o menos sólida pero que ignoraba, o casi, el latín.

Otro modelo de lectura era el cortesano, propio de las aristocracias europeas eruditas, y a veces hasta altamente cultas. Los libros de las cortes señoriales eran en su mayoría libros de entretenimiento y de devoción, pero su función trascendía la de la mera lectura. Los libros servían además de adorno, eran signos de cortesanía, de civilidad, de vida exquisita; eran ostentaciones de riqueza y de fasto expresadas en el correlato figurativo opulento o en las encuadernaciones con pieles valiosas, telas finas y metales preciosos; eran objetos que reclamaban, restituían y celebraban el esplendor del príncipe y su corte. Se formaron así, con ejemplares en su mayor parte encargados a libreros expertos o recibidos como regalo o procedentes de herencias, las bibliotecas señoriales, un tanto diferentes de las religiosas en cuanto a su contenido, formado por obras en lenguas vernáculas que cantaban hechos

---

[21] Sobre ésta y otras cuestiones inherentes a la relación entre libro, lectura y público en los últimos siglos del medioevo, basta con remitir a A. Petrucci, "Il libro manoscritto", en *Letteratura italiana Einaudi*, II, *Produzione e consumo*, Turín, 1983, pp. 499-524.

de armas y de amores, contaban relatos más o menos fantásticos, y "divulgaban" textos capitales de la tradición clásica; y constituido, en su parte latina, también por lecturas devocionales, biblias, libros de horas y breviarios. El Humanismo irrumpió en aquellas bibliotecas del siglo XV con sus libros de autores clásicos griegos y latinos, que fueron a colocarse junto a los modernos y a los libros de esparcimiento y devoción. Y el ritmo del tiempo libre de las cortes transcurrió también en esas lecturas, realizadas —más que en la biblioteca propiamente dicha— en las estancias dedicadas en la mansión señorial a la mera residencia, el recreo y el reposo.

Geografía contrastada de la lectura en la Edad Moderna

Entre los siglos XVI y XIX, la geografía de las prácticas de lectura en el mundo occidental está relacionada ante todo con las evoluciones históricas que inscriben los vínculos con la cultura escrita dentro de coyunturas de alfabetización, de opciones religiosas, de ritmos de industrialización harto dispares entre sí. Esas diferencias trazan unas fronteras sólidas y duraderas: entre una Europa tempranamente alfabetizada y otra que tardó bastante más, entre los países que permanecieron católicos y aquellos en los que arraigó la Reforma, y entre las zonas en que cuajó precozmente un desarrollo y las que siguieron mucho tiempo dominadas por una economía tradicional. Esas diferencias tienen su reflejo en los regímenes de censura, en la actividad editorial, en el comercio de librería y el mercado del libro. Se echan de ver asimismo en los desajustes que caracterizaron a las "revoluciones" en la lectura: la que, entre la Edad Media y los comienzos de la Moderna, hizo de la lectura en silencio y mediante los ojos una norma interiorizada y una práctica común; y la que, entre los siglos XVIII y XIX, familiarizó a los lectores con una producción impresa más numerosa, más accesible y acogedora para nuevas fórmulas editoriales.

Esas diferencias geográficas en la historia de la lectura se reflejan asimismo en las fuentes disponibles. Cierto es que casi por todas partes existen varias series documentales. Por

ejemplo, los inventarios por fallecimiento permiten compulsar la desigual presencia del libro, así como la composición de las bibliotecas privadas. O los catálogos de libreros y los de subastas de bibliotecas, que ayudan a dar idea de la oferta de lectura. O los reglamentos y catálogos de instituciones que, a partir del siglo XVIII, autorizan la lectura sin opción a compra: por un lado, librerías de préstamo *(circulating librairies, cabinets littéraires, leihbibliotheken)* y por otro las sociedades de lectura *(book clubs* o *subscription libraries, chambres de lecture, lesegesellschaften).* O por último, las listas de suscriptores, que indican los protectores declarados y los lectores en potencia de una obra en particular.

En la trama común de esos archivos en masa y en serie, las posibilidades de conocer más íntimamente la circulación de los libros o la práctica de la lectura difieren bastante según las situaciones nacionales. En el ámbito mediterráneo y sus prolongaciones coloniales, los interrogatorios llevados a cabo por los inquisidores recogían las declaraciones de los reos en cuanto a los libros que habían leído, la manera en que les llegaron a las manos y, lo que era más importante, el modo en que los habían entendido. En los países de la Europa nórdica y en las colonias inglesas de América es donde cabe buscar las confesiones de lectores ordinarios acerca de sus lecturas: en las autobiografías espirituales exigidas por las sectas protestantes puritana o pietista; en los relatos vitales basados en una trayectoria personal que abarca un abanico que va desde el menosprecio a los humildes a una cultura erudita; en los libros de cuenta y razón, los diarios y las memorias que no son sólo patrimonio de los notables y los hombres de letras, o asimismo —casos más excepcionales— en las cartas que algunos lectores dirigieron a los autores o los editores.

En cada ámbito nacional, lingüístico o cultural, las prácticas de lectura constituyen, por tanto, el centro de un proceso histórico esencial. En Italia, en España, en Portugal y también en Francia, si bien sin Inquisición, los lectores se temían, o se veían obligados a soslayar, las censuras de la Iglesia y los Estados que pretendían poner trabas a la difusión de

ideas consideradas peligrosas para la autoridad católica y para los soberanos absolutos. En Alemania, una nueva manera de leer, caracterizada como una *Leserevolution*, se asoció en la segunda mitad del siglo XVIII a la difusión en profundidad de la *Aufklärung* (la Ilustración) y a la constitución de un nuevo espacio público. En Inglaterra, la revolución industrial desarraigó las prácticas tradicionales y a la vez propició, con el tiempo, tanto la aparición de nuevas categorías de lectores como la instauración de un nuevo mercado de lo impreso. A cada paso, la historia de los modos de leer nos permite enfocar de manera nueva y original un rasgo constitutivo de la historia y la identidad nacionales: el peso de las prohibiciones impuestas por la Contrarreforma católica, las formas propias de la Ilustración alemana, la construcción de las relaciones entre las clases (y entre los sexos) en las sociedades protestantes de Inglaterra y de la América anglosajona.

Revoluciones

La primera transformación que afectó a las prácticas de lectura en la Edad Moderna fue meramente técnica: revolucionó desde mediados del siglo XV los modos de reproducción de los textos y de elaboración del libro. Con el tipo móvil y la prensa de imprimir, la copia manuscrita dejó de ser el único recurso disponible para asegurarse la multiplicación y circulación de los textos. Debido a que rebajaba de manera considerable los costes de elaboración del libro, al dividirse para fijar el precio por la totalidad de ejemplares de una tirada, y debido a que acortaba los tiempos de fabricación, que en tiempos de los manuscritos seguían siendo largos, pese a la invención de los *pecia* y la división del libro que se deseaba copiar en cuadernillos separados, el invento de Gutenberg permitió la circulación de los textos a una velocidad y en una cantidad anteriormente imposibles. Cada lector podía tener acceso a mayor número de libros; cada libro podía llegar a un número mayor de lectores. Además, la imprenta permitía la reproducción idéntica de los textos (o casi, debido a las eventuales correcciones durante la tirada), en mayor número de ejem-

plares, lo cual transformaba las condiciones mismas de su transmisión y recepción.

¿Cabe, por consiguiente, considerar que la invención y difusión de la imprenta entrañaron en sí una revolución fundamental de la lectura? Posiblemente no, y por varias razones. En primer lugar, resulta evidente que, en sus estructuras esenciales, el libro no se vio trastornado por las nuevas técnicas. Hasta por lo menos los comienzos del siglo XVI, el libro impreso siguió dependiendo del manuscrito, cuyas características de compaginación, tipo de letra y apariencias imitaba. Igual que el manuscrito, tenía que ser rematado mediante la intervención de varias manos: la del iluminador que pintaba las miniaturas y las iniciales, ya fueran simplemente adornadas o historiadas; la mano del corrector, o *emendator*, que añadía las marcas de puntuación, las rúbricas y los títulos; y por último la mano del lector, que añadía en la página signos, notas e indicaciones marginales.

Pero más allá de esa dependencia directa, el libro, tanto antes como después de Gutenberg, era un objeto semejante a sí mismo, formado por diversos folios plegados, unidos en cuadernillos y reunidos bajo una misma cubierta o tapas de encuadernación. Por tanto, no es extraño que todos los sistemas de localización que con evidente ligereza se han asociado a la imprenta le sean muy anteriores y con bastante diferencia. Eso sucede con los signos que, como las signaturas y otras marcas, están destinados a permitir que los cuadernillos se juntasen en su debido orden. Lo mismo que con las señales destinadas a ayudar a la lectura: al numerar los cuadernillos, las columnas o las líneas; al hacer que fueran visibles las divisiones de la página (mediante la utilización de las iniciales adornadas, de las rúbricas, de las letras marginales); al instituir una relación analítica, y no solamente espacial, entre el texto y sus glosas; al resaltar mediante la diferencia de tamaño de los tipos o el color de las tintas la distinción entre el texto comentado y sus comentarios. Gracias a su disposición en cuadernillos y a su clara compaginación, al *codex* (códice), manuscrito o impreso, se le podían fácilmente confeccionar índices. Por consiguiente, las concordancias, las tablas alfa-

béticas y los índices sistemáticos se generalizaron ya en tiempos de los manuscritos, y en los *scriptoria* monásticos y las covachuelas fue donde se inventaron esas modalidades de organización del material escrito, luego recogidas por los impresores.

Asimismo, en los últimos siglos del libro copiado a mano se instauró una jerarquización duradera de los formatos, que distinguía entre el gran en folio, el *libro da banco*, que tenía que ser apoyado para ser leído y que era el libro universitario y de estudio; el libro humanista, más manejable en su formato mediano y que permitía leer los textos clásicos y las novedades; y por último, el *libellus*, el libro portátil, de bolsillo o de cabecera, de uso múltiple y de lectores más numerosos o menos pudientes. El libro impreso fue heredero directo de esa división en la que iban asociados el formato del libro, el género del texto, el momento y el modo de lectura.

Hay una razón más para subrayar la continuidad entre *print culture* y *scribal culture*. La invención de la imprenta no ejerció una influencia decisiva en el largo proceso que hizo pasar a un número creciente de lectores de una lectura necesariamente oralizada, indispensable para la comprensión del sentido, a una lectura posiblemente silenciosa y visual. Como demuestra Paul Saenger, si bien ya en la Antigüedad clásica griega y romana coexistían ambas modalidades, fue durante una larga Edad Media cuando la posibilidad de leer en silencio, reservada en un principio a los ámbitos de los escribas monásticos, se fue extendiendo a los círculos universitarios antes de convertirse, en los siglos XIV y XV, en una práctica común entre las élites seglares y doctas. Esa trayectoria prosiguió después de Gutenberg, inculcando de modo progresivo entre los lectores más populares una manera de leer que no suponía ya la oralización. Una prueba *a contrario* viene dada por la situación de las sociedades occidentales de entonces, donde la categoría de "analfabetismo" no sólo designaba a la parte de la población que era totalmente analfabeta, sino de manera más amplia a los lectores todavía abundantes que no podían entender un texto más que leyéndolo en voz alta.

La primera "revolución de la lectura" de la Edad Moderna fue, pues, totalmente independiente de la revolución téc-

nica que en el siglo XV modificó la producción del libro. Arraigó sin duda más hondo en la mutación que en los siglos XII y XIII transformó la función misma de lo escrito, cuando al modelo monástico de escritura, que asignaba a lo escrito un cometido de conservación y memorización grandemente disociada de toda lectura, le sucedió el modelo escolástico de la escritura que transformó al libro en objeto y a la vez en instrumento de la labor intelectual. Sea cual fuere su origen, la oposición entre lectura necesariamente oralizada y lectura posiblemente silenciosa marca un corte capital. Porque la lectura silenciosa instauró un comercio con lo escrito que podía ser más libre, más secreto, más interior. Permitió una lectura rápida y hábil que no fue derrotada ni por las complejidades de organización de la página ni por las relaciones múltiples establecidas entre los discursos y las glosas, las citas y los comentarios, los textos y los índices. Autorizaba asimismo utilizaciones diferenciadas del mismo libro, leído en alta voz, para los demás o con los demás, cuando la sociabilidad o el ritual lo exigían, y leído en silencio, para uno mismo, en el retiro del gabinete, de la biblioteca o del oratorio. Por consiguiente, la revolución en el leer fue anterior a la del libro, puesto que la posibilidad de lectura en silencio fue muy anterior a mediados del siglo XV, por lo menos para los lectores cultos, clérigos de iglesia o notables seglares. Su nuevo modo de considerar y manejar lo escrito no ha de ser, por consiguiente, imputado de manera demasiado apresurada únicamente a la innovación técnica (el invento de la imprenta).

Lo mismo sucede, con toda evidencia, cuando la segunda "revolución de la lectura" de la Edad Moderna, acaecida antes de la industrialización de la fabricación de lo impreso. Según una tesis clásica, en la segunda mitad del siglo XVIII, a la lectura "intensiva" le sucedió otra, calificada de "extensiva". El lector "intensivo" se enfrentaba a un *corpus* limitado y cerrado de libros, leídos y releídos, memorizados y recitados, escuchados y aprendidos de memoria, transmitidos de generación en generación. Los textos religiosos, y en primer lugar la Biblia en tierras de la Reforma, eran objetos privilegiados de esa lectura fuertemente imbuida de sacralidad y de

autoridad. El lector "extensivo", el de la *Lesewut*, la "rabia de leer" que se apoderó de Alemania en tiempos de Goethe, fue un lector harto diferente: consumía numerosos, diversos y efímeros impresos; los leía con rapidez y avidez; los sometía a un examen crítico que no sustraía ya a ningún terreno a la duda metódica. De ese modo, una relación comunitaria y respetuosa con lo escrito, imbuida de reverencia y obediencia, fue cediendo el paso a una lectura libre, desenvuelta e irreverente.

Discutible, la tesis ha sido discutida. Muchos eran, en efecto, los lectores "extensivos" en tiempos de la lectura "intensiva". Pensemos en las letras humanistas. Los dos objetos emblemáticos de su manera de leer fueron la rueda de libros que permitía leer varios a la vez, y el cuaderno de lugares comunes que recibía en sus diversas rúbricas las citas, informaciones y observaciones recogidas por el lector. Ambos indicaban una práctica culta que acumulaba lecturas, que procedía mediante extractos, desplazamientos y acercamientos y que, para los más ilustrados, era el soporte de la crítica filológica.

Por otro lado, fue en el momento mismo de la "revolución de la lectura" cuando, con Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Goethe o Richardson, se desplegó la más "intensiva" de las lecturas, aquella mediante la cual la novela se apoderó de su lector, le vinculó a su letra y le gobernó como anteriormente lo hacía el texto religioso. La lectura de *La Nueva Heloísa*, de *Pablo y Virginia*, de *Las tribulaciones del joven Werther* o de *Pamela* desplaza hacia una forma literaria inédita ciertos gestos antiguos. La novela se releía constantemente, se aprendía de memoria, se citaba y recitaba. Su lector quedaba invadido por un texto en el que habitaba; se identificaba con los personajes y descifraba su propia vida a través de las ficciones de la intriga. En esa "lectura intensiva" de nuevo cuño se encontraba empeñada toda la sensibilidad. El lector (que con harta frecuencia era una lectora) no podía contener ni su emoción ni sus lágrimas; trastornado, empuñaba la pluma para manifestar sus sentimientos y, sobre todo, para escribir al escritor que, mediante su obra, pasaba a convertirse en un verdadero director de conciencia y de existencia.

Pero los lectores de novelas no eran los únicos lectores "intensivos" en tiempos de la "revolución de la lectura". La lectura de los más numerosos y los más humildes, alimentada por los títulos que le brindaban los vendedores ambulantes, seguía gobernada por las costumbres antiguas. El recurso frecuente a los *chapbooks*, la *Bibliothèque bleue* o a la *literatura de cordel* tenía de modo duradero los rasgos de una práctica rara y difícil, que suponía la escucha y la memorización. Los textos que integraban el repertorio de la literatura ambulante eran objeto de una apropiación basada en el reconocimiento (de géneros, obras y motivos), más que en el descubrimiento de lo inédito y que seguía siendo ajena a lo que esperaban los lectores apresurados, insaciables y escépticos.

Esos testimonios nos llevan a poner en tela de juicio el que hubiera una oposición demasiado simple y tajante entre dos estilos de lectura. Pero no invalidan, según Reinhard Wittmann, el diagnóstico que sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII una de las revoluciones de la lectura. Sus pilares están bien localizados en Inglaterra, Alemania y Francia: por ejemplo, el incremento de la producción bibliográfica, que se triplicó y hasta cuadruplicó entre comienzos del siglo y la década de 1780; la multiplicación rápida de los periódicos, el triunfo de los pequeños formatos, el abaratamiento del precio del libro debido a las reproducciones fraudulentas, la proliferación de instituciones que permitían leer sin comprar, sociedades de lectura por un lado y bibliotecas circulantes por otro. El motivo tan repetido a finales del siglo por los pintores y los escritores de una lectura campesina, patriarcal y bíblica realizada durante la velada por el cabeza de familia que leía en alta voz para todos los integrantes de la casa reunidos en asamblea expresaba la pena por una lectura perdida. En esa representación ideal de la existencia campesina, grata a la élite culta, la lectura comunitaria significaba un mundo en el que se reverenciaba el libro y se respetaba la autoridad. Mediante esa figura mítica, lo que se denunciaba eran, con toda evidencia, los gestos ordinarios de una lectura opuesta, ciudadana, descuidada y desenvuelta. Descrito como un peligro para el orden político, como un "narcótico" (así lo denominaba Fichte) que

desviaba de las verdaderas Luces, o como un desenfreno de la imaginación y los sentidos, el "furor de leer" llamó la atención de todos los observadores contemporáneos. Desempeñó sin lugar a dudas un cometido esencial en la indiferencia que, por doquier en Europa y muy particularmente en Francia, alejó a los súbditos de su príncipe, y a los cristianos de sus iglesias.

La transmisión electrónica de los textos y las maneras de leer que impone representan, en nuestros días, la tercera revolución de la lectura sobrevenida desde la Edad Media. Porque, desde luego, leer en una pantalla no es lo mismo que leer en un códice. La nueva representación de lo escrito modifica, en primer lugar, la noción de contexto, sustituyendo la contigüidad física entre unos textos presentes en un mismo objeto (un libro, una revista, un periódico) por su posición y distribución en unas arquitecturas lógicas, las que gobiernan las bases de datos, los ficheros electrónicos, los repertorios y las palabras clave que posibilitan el acceso a la información. Asimismo, redefine la "materialidad" de las obras al romper el vínculo físico que existía entre el objeto impreso (o manuscrito) y el texto o los textos que contenía, y proporcionando al lector, y no ya al autor o al editor, el dominio sobre el desglose o la presentación del texto que ofrece en la pantalla. Por tanto, lo que se halla totalmente transformado es todo el sistema de identificación y de manejo de los textos. Al leer en una pantalla, el lector de hoy —y más aún el de mañana— recobra algo de la postura del lector de la Antigüedad clásica que leía un *volumen*, un rollo. Pero, con el ordenador (y la diferencia no es nada despreciable), el texto se despliega en vertical, y está dotado de todas las características propias del códice: paginación, índices, tablas, etc. El cruce de ambas lógicas que obran a la par en la lectura de los soportes precedentes del escrito, manuscrito o impreso (el *volumen* o el códice) indica con toda claridad que se halla establecida una relación con el texto enteramente original e inédita.

Esa relación forma parte de una reorganización completa de la "economía de la escritura". Al asegurar una posible simultaneidad a la producción, la transmisión y la lectura de un mis-

mo texto, y al reunir en un mismo individuo las tareas, hasta ahora distintas, de la escritura, la edición y la distribución, la representación electrónica de los textos anula las distinciones antiguas que separaban los cometidos intelectuales y las funciones sociales. De resultas, obliga a redefinir todas las categorías que, hasta ahora, formaban parte de lo esperado y percibido por los lectores. Eso ocurre con los conceptos jurídicos que definen el estatuto de la escritura *(copyright*, propiedad literaria, derechos de autor, etc.), con las categorías estéticas que, desde el siglo XVIII, caracterizan a las obras (integridad, estabilidad, originalidad) o con las nociones reglamentarias (depósito legal, biblioteca nacional) y biblioteconómicas (catálogo, clasificación, descripción bibliográfica) que fueron pensados para otra modalidad de la producción, la conservación y la comunicación de lo escrito.

En el mundo de los textos electrónicos, dos restricciones, consideradas desde siempre como imperiosas, pueden ser anuladas. La primera es la que limita de modo estricto las posibles intervenciones del lector en el libro. Desde el siglo XVI, es decir, desde el tiempo en que el impresor tomó a su cargo los signos, las marcas y los títulos que, en la época de los incunables, eran añadidos a mano por el corrector o el poseedor del libro, el lector no puede insinuar su escritura más que en los espacios vírgenes de la obra. El objeto impreso le impone su forma, su estructura y sus espacios. No supone en modo alguno la participación material, física, de quien lo lee. Si el lector pretende, de todos modos, insinuar su presencia en el objeto, no puede hacerlo más que ocupando, de manera subrepticia, los lugares del libro desdeñados por la composición tipográfica: interiores de la encuadernación, hojas dejadas en blanco, márgenes del texto, etc.

Muy diferente es lo que sucede con el texto electrónico. No sólo puede el lector someter sus textos a múltiples operaciones (puede confeccionarles índices, anotarlos, copiarlos, desplazarlos, recomponerlos, etc.); más aún, puede convertirse en su coautor. La distinción, visible de inmediato en el libro impreso, entre la escritura y la lectura, entre el autor del texto y el lector del libro, se borra en provecho de una rea-

lidad diferente: el lector ante la pantalla se convierte en uno de los actores de una escritura a varias manos o, por lo menos, se halla en posición de constituir un texto nuevo a partir de fragmentos libremente cortados y conjuntados. Igual que el propietario de manuscritos que podía reunir en una misma compilación, un *libro-zibaldone*, obras de naturaleza harto diversa, el lector de la era electrónica puede construir a su guisa conjuntos textuales originales cuya existencia, organización y apariencia solamente dependen de él. Pero, además, puede en cualquier momento intervenir en los textos, modificarlos, reescribirlos, hacerlos suyos. Así pues, toda la relación con lo escrito se encuentra trastocada.

Tanto más cuanto que el texto electrónico autoriza, por vez primera, abolir otra restricción. Desde la Antigüedad clásica, los hombres de Occidente han estado obsesionados por la contradicción entre, por un lado, el ensueño de una biblioteca universal, que reuniría todos los textos escritos desde el comienzo, todos los libros publicados desde siempre y, por otro lado, la realidad, forzosamente decepcionante, de las bibliotecas reales que, por muy grandes que sean, no pueden ofrecer más que una imagen parcial, con lagunas, mutilada, del saber universal. El Occidente ha brindado dos figuras ejemplares y míticas a esa nostalgia de la exhaustividad imposible y deseada: la biblioteca de Alejandría y la de Babel. La electrónica, que permite la comunicación de textos a distancia, anula la distinción, hasta ahora imborrable, entre el lugar del texto y el lugar del lector. Torna pensable y prometido el sueño antiguo. Desligado de sus materialidades y sus localizaciones antiguas, el texto en su representación electrónica puede en teoría llegar a cualquier lector en cualquier lugar. Suponiendo que todos los textos existentes, manuscritos o impresos, se convirtieran en textos electrónicos, con ello se volvería posible la disponibilidad universal del patrimonio escrito. Sin importar dónde se encuentre, y con la única condición de que se halle ante un puesto de lectura conectado a la red que asegure la distribución de los documentos informatizados, todo lector podrá consultar, leer y estudiar cualquier texto, sin tener en cuenta su forma y localización originales.

Como demuestra Armando Petrucci, la lectura tradicional, en nuestro mundo contemporáneo, tropieza conjuntamente con la competencia de la imagen y con la amenaza de perder los repertorios, los códigos y los comportamientos que inculcaban las normas escolares o sociales. A esa primera "crisis" viene a añadirse otra, todavía minoritaria y desigualmente sensible según los países: la que transforma el soporte de lo escrito y que, por ello, obliga al lector a nuevos gestos, a nuevas prácticas intelectuales. Del códice a la pantalla, el paso ha sido tan gigantesco como el que llevó del rollo al códice. Con la pantalla, lo que se halla en candelero es el orden mismo de los libros, que fue el de los hombres y las mujeres de Occidente desde los primeros siglos de la era cristiana. Con ella se afirman o se imponen nuevas maneras de leer que todavía no es posible caracterizar por completo pero que, sin que quepa duda alguna, entrañan unas prácticas de lectura sin precedentes.

Tipología

La historia de la lectura, marcada por los hitos de las tres revoluciones que han transformado las prácticas entre la Edad Media y el siglo XX, pone de relieve algunos modelos capitales que fueron sucesivamente dominantes. El primero de ellos, analizado en este libro por Anthony Grafton, puede calificarse de "humanista": caracteriza las lecturas eruditas de tiempos renacentistas partiendo de una técnica intelectual específica, la de los "tópicos".

Dos objetos son, conjuntamente, los soportes y símbolos de esa manera de leer. El primero era la rueda de libros. Su existencia era antigua, pero los ingenios del Renacimiento se esforzaron por perfeccionarla gracias a los progresos de la mecánica. Movida por una serie de engranajes, la rueda de libros le permitía al lector hacer que simultáneamente aparecieran ante su vista varios libros abiertos, dispuestos en cada uno de los pupitres de que disponía el aparato. La lectura que autorizaba ese instrumento era una lectura de varios libros a la vez. El lector que la realizaba era un lector que con-

frontaba, comparaba, cotejaba los textos, que los leía para extraer de ellos citas y ejemplos, y los anotaba con el fin de localizar y recoger en índices más fácilmente los pasajes que retuvieran su atención.

El cuaderno de tópicos era el segundo objeto emblemático de la lectura humanista. Se trataba de un instrumento pedagógico que cada escolar o estudiante tenía que llevar, y a la vez de un acompañamiento indispensable para la lectura culta. Aprendiz o experto, el lector copiaba en unos cuadernillos organizados por temas y rúbricas ciertos fragmentos de los textos que había leído, destacados por su interés gramatical, su contenido factual o su ejemplaridad demostrativa. Compuestos partiendo de las lecturas, los cuadernos de tópicos, que sustituían a las técnicas antiguas de las artes de la memoria, podían a su vez convertirse en un recurso para la producción de nuevos textos. La abundancia de materias que contenían, y que llevaban a que coexistieran las citas textuales con cosas vistas, hechos observados y ejemplos leídos, alimentaba el ideal retórico de la *copia verborum ac rerum* necesaria para toda argumentación. Productos de la lectura culta, los cuadernos de tópicos constituían en el siglo XVI un verdadero género editorial, puesto que autores prestigiosos (Erasmo, Melanchton) y libreros-editores los multiplicaban y los especializaban, acumulando obras utilizables en derecho, pedagogía y teología.

La lectura que caracterizaba la técnica de los tópicos tenía sus especialistas: aquellos lectores "profesionales" empleados por las familias aristocráticas para acompañar a sus vástagos en los estudios, o para asumir junto a sus padres los cometidos múltiples de secretario, lector en alta voz y, según el término de Anthony Grafton y Lisa Jardine, de *facilitator*. Les incumbía, en efecto, el componer los epítomes y los compendios, las compilaciones de citas y de extractos que tenían que ayudar a su amo o su protector aristocrático en la lectura de los clásicos necesarios para su rango o su cargo. Pero, aparte de esos "profesionales", que solían ser antiguos graduados o profesores universitarios, la lectura basada en el método de los tópicos era compartida por todas las personas cultas. El ejemplo de Jean Bodin es totalmente digno de destacar. Por un

lado, recomendaba a quien deseaba aprender historia que llevase simultáneamente tres cuadernos en los que irían consignando las materias humanas, los acontecimientos naturales y las cosas divinas. Por otro lado, parece ser que él mismo practicó esa técnica, ya que el libro que publicó en 1596, *Universae Naturae Theatrum*, está todo él construido partiendo de la acumulación, para cada cuestión tratada, de citas, observaciones e informaciones organizadas a modo de compilación de tópicos. Así es, en todo caso, como se ha leído el libro, según lo atestiguan las anotaciones marginales encontradas en determinados ejemplares, que asignan los pasajes distinguidos a las diversas rúbricas de una nomenclatura de tópicos.

Escasos fueron en el Renacimiento los lectores cultos que se apartaron de ese modelo dominante. Montaigne estuvo entre ellos. Sus gestos de lector se oponían término por término a los lectores eruditos: al leer, no llevaba ningún cuaderno de tópicos, negándose a copiar y compilar; no anotaba los libros que leía para localizar extractos y citas, sino que en la propia obra hacía figurar un juicio de conjunto; y además no utilizó, para redactar sus *Essais*, repertorios de tópicos, sino que compuso libremente, sin enredarse en recuerdos de lectura y sin interrumpir el encadenamiento de su pensamiento con referencias librescas. Montaigne fue, por consiguiente, un lector singular que rechazó reglas y posturas de la lectura de estudio: no leyó nunca de noche, ni sentado; leyó sin método, y su biblioteca, lejos de ser aquel recurso abierto y movilizable que era toda gran biblioteca humanista, constituía un lugar privilegiado de retiro lejos del mundanal ruido. Nada pone mejor de relieve la peculiaridad de dicha práctica y, *a contrario*, la fuerza dominante del modelo al que se oponía, como los esfuerzos encaminados a someter la particularidad de los *Essais* a una división por tópicos *(loci communes)* o a una reorganización temática que permitiera una lectura más cómoda al lector que deseara sacar de su texto extractos y ejemplos. La irreductible originalidad de Montaigne se percibe mejor cuando se la coteja con las convenciones y costumbres que gobernaban la lectura erudita en el Renacimiento.

Las reformas religiosas de los siglos XVI y XVII instauraron en Occidente un segundo gran modelo de la lectura. Como demuestran las contribuciones de Jean-François Gilmont y Dominique Julia, la difusión en gran escala de un *corpus* nuevo de textos cristianos modificó hondamente la relación de los fieles con la cultura escrita. Se establecieron nuevas particiones que respetaban bien poco la división historiográfica clásica entre protestantismo y catolicismo. La oposición que suele darse por sentada entre el protestantismo considerado como una religión de lo escrito, basada en la lectura personal del texto bíblico, y el catolicismo como religión de la palabra y de la escucha, y por ende de la mediación clerical, hoy ya no es de recibo.

Por un lado, por ambas partes de la frontera confesional, son idénticos los dispositivos de proscripción y prescripción que apuntan a encaminar a los fieles de modo exclusivo hacia los textos autorizados. Cierto es que las mismas prohibiciones no tienen en todas partes los mismos rigores ni las mismas bases documentales: recuérdese el papel desempeñado en la Iglesia romana por los índices de libros prohibidos y las condenas emanadas de los tribunales de la Inquisición. Pero todas las Iglesias se han esforzado por transformar a los cristianos en lectores y por apoyar mediante una producción multiplicada de libros de enseñanza, devoción y liturgia los gestos nuevos exigidos por la reforma religiosa. La lectura, en su definición espiritual y devota, pasó de ese modo a estar gobernada por entero por su relación con Dios. Carecía de un fin en sí: tenía que alimentar la existencia cristiana de los fieles, conducidos más allá del libro por el libro mismo, y llevados mediante el desciframiento, el comentario y la meditación de los textos a la singular experiencia de lo sagrado.

En otro aspecto, el contraste mayor en materia de lectura cristiana parece haberse instaurado entre el luteranismo y el catolicismo, por una parte, y por otra los protestantismos reformados, calvinista y pietista. El luteranismo, por lo menos hasta finales del siglo XVII, no era una religión basada en la lectura individual de la Biblia, como tampoco lo era el catolicismo romano. En la Alemania luterana, y asimismo

en la Europa nórdica, la Biblia era un libro de la parroquia, de pastores y de candidatos al ministerio, que no convenía confiar a quienes podían efectuar lecturas heterodoxas y peligrosas. A ello se debe, en tierras luteranas y católicas, el cometido esencial de la palabra clerical y el de todos los libros encaminados a indicar la correcta interpretación de las Escrituras. Los catecismos, los salterios, los relatos bíblicos (que son meras reescrituras del propio texto bíblico) constituyen el material privilegiado de esa mediación de la lectura, material por cierto bastante semejante a ambos lados de la frontera confesional.

En cambio, en las tierras donde se ha asentado el calvinismo y el puritanismo, la consulta personal y familiar del texto bíblico ha engendrado unas prácticas de lectura harto diferentes. La relación directa, sin intercesiones, entre los fieles y la Palabra sagrada convierte el trato frecuente con la Biblia en una experiencia espiritual fundamental, y erige la lectura del texto sagrado en modelo de todas las lecturas posibles. Realizada en silencio para sí mismo o en alta voz a la familia reunida, o practicada tanto en el fuero interno como en la iglesia, y presente en cada momento de la existencia, la lectura de la Biblia define una relación con lo escrito que reviste una singular intensidad. Ese modelo original de lectura, que puede ser considerado como la forma perfecta de la "lectura intensiva", gobierna todas las lecturas, tanto religiosas como seglares, de las comunidades calvinistas, puritanas y, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII las pietistas, con la segunda Reforma.

La historia de las prácticas de lectura conduce, por tanto, a dejar un poco a un lado la oposición demasiado simple trazada entre protestantismo y catolicismo, en beneficio de llamar la atención tanto sobre las proximidades entre la Iglesia romana y la religión luterana que durante mucho tiempo han pasado desapercibidas, como sobre las diferencias duraderas en el seno mismo de la Reforma. Esa historia permite igualmente inscribir en las sociedades occidentales, en contrapunto con los modelos cristianos dominantes —por ejemplo, las de las comunidades judías analizadas aquí por Robert Bonfil—. Además de los evidentes contrastes en las relacio-

nes con lo escrito, lo que ponían de manifiesto esas lecturas minoritarias, a veces prohibidas y castigadas (pensemos en el ejemplo español), era una apropiación encubierta de los textos que reconstruía una tradición y una religión a partir de fragmentos encontrados en las obras cristianas que condenaban las propuestas heréticas. Y aparte incluso de las comunidades judías, esas lecturas "en hueco", que descifran los textos para hallar justamente en ellos lo que ellos mismos intentaban censurar y hacer olvidar, constituían una práctica de defensa para todos los lectores (protestantes en tierras de Contrarreforma, católicos en países reformados, espíritus rebeldes en régimen de absolutismo, etc.) que un orden dominante se esforzaba por alejar de las obras que nadie debía leer.

Con el incremento general de la cultura básica, el ingreso en la cultura escrita impresa de nuevas clases de lectores (mujeres, niños, obreros) y la diversificación de la producción impresa, el siglo XIX (objeto aquí del estudio de Martyn Lyons) conoció una gran dispersión de los modelos de lectura. Fuerte es el contraste entre la imposición de normas escolares que por todas partes tendían a definir un ideal único, controlado y codificado, de la lectura legítima y, por otro lado, la extrema diversidad de las prácticas propias de cada comunidad de lectores, ya estuviera anteriormente familiarizada con lo escrito o fuera una recién llegada al mundo de lo impreso. Verdad es que no todos los lectores de los Antiguos Regímenes occidentales leían de la misma manera, y grande era la diferencia entre los más virtuosos de entre ellos, lectores por herencia, por profesión o por costumbre, y los más torpes, lectores de la "literatura de cordel". Pero con el acceso de casi todos a la capacidad de leer, tal como lo estableció en el siglo XIX en la Europa más desarrollada el acceso a lo escrito, a través de la escuela y fuera de ella, la fragmentación de las maneras de leer y de los mercados del libro (o del periódico) instauró, tras las apariencias de una cultura compartida, una extremada fragmentación de las prácticas. La tipología de los modelos dominantes de las relaciones con lo escrito tales como se han sucedido desde la Edad Media (desde el modelo monástico de la escritura al modelo escolástico de la lectura, desde

la técnica humanista de los lugares comunes a las lecturas espirituales y religiosas del cristianismo reformado, desde las maneras populares de leer hasta la "revolución de la lectura" de la época de la Ilustración) cede su lugar, en las sociedades contemporáneas, a una dispersión de los usos que corresponde a la del mundo social. Al llegar el siglo XIX, la historia de la lectura entra en la edad de la sociología de las diferencias.

La lectura, entre la coacción y el ingenio

La historia de la lectura ha compartido durante mucho tiempo dos tipos de enfoque: el que pretendía desplazar o rebasar la historia literaria tradicional y el que se basaba en una historia social de los usos de lo escrito. La estética de la recepción (al estilo alemán), la *reader-response theory* (a la americana), los trabajos basados en los formalismos ruso y checo, más historicistas que los estructuralismos francés y norteamericano, han sido otras tantas tentativas de "sacar" la lectura de la obra, para entenderla como una interpretación del texto que no está enteramente gobernada por las ordenaciones lingüísticas y discursivas. Por otro lado, la historia de la lectura ha encontrado poderosos apoyos en la historia de la alfabetización, la de las normas y las competencias culturales y la de la difusión y los usos de lo impreso. Se ha mostrado como la prolongación posible y necesaria de los estudios clásicos que han valido para diseñar, en diversos lugares europeos, la coyuntura de la producción editorial, la sociología de los poseedores de libros, y la clientela de los libreros, de los gabinetes literarios y las sociedades de lectura.

Entre esas dos formas de abordar la cuestión, el análisis bibliográfico a la manera inglesa y norteamericana ha propuesto una posible articulación. Por un lado, muestra cómo afectan las formas del libro y las disposiciones de la página a la construcción del sentido del texto. Y por otro lado recoge, en el propio libro, tanto las huellas de su circulación (marcas de posesión, *ex libris*, menciones de compra, etc.) como las de su lectura (subrayados, anotaciones, índices personales, textos manuscritos, etc.). Con ello, recuerda que los textos siem-

pre se comunican a sus lectores en formas (manuscritas o impresas, escritas u orales) que les obligan, sin destruir por ello su libertad.

La historia de la lectura que proponemos colectivamente en el presente libro pretende cruzar entre sí esos diversos métodos de aproximación aunque, claro está, se encuentre más cerca de la historia que de la literatura. Se propone un doble objetivo: reconocer las trabas sociales que limitan la frecuentación de los libros y la producción de sentido; hacer un inventario de los recursos movilizables por la libertad del lector, una libertad siempre inscrita dentro de dependencias múltiples, pero que siempre tiene en sus manos el pasar por alto, desplazar o subvertir los dispositivos destinados a reducirla.

De esos dispositivos, los primeros son los que instituyen la ley y el derecho. Las censuras y las autocensuras, pero asimismo el régimen jurídico que fija el derecho de los autores y el de los herederos, son otros tantos mecanismos que refrenan a los lectores. Por defecto, privando a la mayor parte de entre ellos de las obras prohibidas, reservadas a una minoría de quienes, privilegiados o audaces, forman la clientela de los vendedores clandestinos. Y por exceso, puesto que los textos expurgados, mejorados o retocados por la voluntad de los censores o la de los albaceas testamentarios se ven alejados de su forma primitiva y de la intención de su creador.

Las estrategias editoriales constituyen asimismo unos límites a las prácticas de lectura. No cabe duda de que, al inventar géneros nuevos, a un mismo tiempo textuales y editoriales, al poner a disposición de los menos acaudalados ediciones baratas (primero los *pliegos sueltos*, libros de la *Bibliothèque bleue* y *chapbooks*, y luego los folletines en los periódicos y las colecciones populares), los editores le proponían al público una gama de lecturas posibles cada vez más amplia y diversa. La libertad de los lectores, de todos modos, sólo podía ejercerse dentro de esas opciones realizadas partiendo de intereses o preferencias que no eran forzosamente las suyas. Aunque esas preferencias no fueran todas ni siempre estrictamente comerciales, ellas fueron las que gobernaron las políticas editoriales y rigieron la oferta de lectura. Aunque aflojado en la

edad de la industrialización de la imprenta, de la competencia múltiple y de los nuevos públicos, ese control desde arriba de las lecturas mediante las decisiones de los editores fue característica duradera de las sociedades del Antiguo Régimen.

Dentro de los territorios así propuestos para sus recorridos, los lectores se apoderaron de los libros (o demás objetos impresos), les dieron un sentido y los investían de sus esperas. Esa apropiación tenía sus reglas y sus límites. Las unas le venían de las estrategias desplegadas por el propio texto, que pretendían producir efectos, dictar una postura, obligar al lector. Las trampas que se le tendieron y en las cuales tenía que caer sin siquiera darse cuenta eran proporcionales a la inventiva rebelde que siempre se le supone. Otros códigos de lectura, a la vez coactivos y subvertidos, venían dados por la imagen. La cual solía acompañar al texto impreso e instituía un protocolo de lectura que debía, o bien enunciar con otros signos, pero dentro de una misma gramática, lo que formulaba el escrito, o bien ayudar a ver en un lenguaje específico lo que la lógica del discurso carecía de fuerza para mostrar. De todos modos, tanto en un caso como en el otro (que indican dos regímenes de funcionamiento muy diferenciados de la relación entre el texto y la imagen), la ilustración, encargada de guiar la interpretación, podía convertirse en el soporte de "otra" lectura, despegada de la letra, creadora de su espacio propio.

Esa dialéctica de la coacción y la inventiva implicaba que se cruzasen una historia de los convencionalismos que regulaban la jerarquía de los géneros, que definían las modalidades y los registros del discurso, y otra historia, la de los esquemas de percepción y de juicio propias de cada comunidad de lectores. Uno de los objetos principales de la historia de la lectura reside en la identificación de las grandes diferencias que, a largo plazo, se fueron ahondando entre los lectores o las lectoras, imaginadas, designadas o intentadas por las obras, y, por otro lado, sus públicos plurales y sucesivos.

Un desajuste semejante es el que produjeron las variaciones en la "puesta en texto" de las obras. Dependiendo, según los casos, de la voluntad del autor, de la elección del editor

o de las costumbres de los tipógrafos (o los copistas), las formas dadas a la presentación de los textos tienen un doble significado. Por una parte, traducían la percepción que los haccdores de textos o de libros tenían de las competencias de los lectores; por otra, apuntaban a imponer una manera de leer, a modelar la comprensión y a controlar la interpretación. En el manuscrito y en el impreso, esas diferencias formales, materiales, se sitúan en diversas escalas. En primer lugar la línea, con la aparición en la Edad Media de la separación entre palabras, condición esencial para que fuera posible una lectura silenciosa. Luego la página, transformada por dos veces: en los últimos tiempos del libro manuscrito, por la desaparición de los textos marginales (rúbricas, glosas, comentarios) en los siglos XVI y XVII, con la aparición y luego la generalización de los puntos y aparte y la división en párrafos. Y por último el propio libro, al cual la técnica de lo impreso le dio su identidad, plasmada en la portada, y una manejabilidad nueva remachada por la generalización y fijación del doble dispositivo de la paginación y los índices.

La historia de las prácticas de lectura que este libro propone pretende cruzar esos diversos enfoques, esas diferentes maneras de entender el encuentro entre los textos y sus lectores. Una misma idea les ha reunido: apoyar mediante un estudio de las transformaciones de las maneras de leer la mirada novedosa que se puede echar sobre las evoluciones principales (culturales, religiosas, políticas) que han ido transformando a las sociedades occidentales desde la Antigüedad clásica hasta nuestros días. Muy temprano, ya en el mundo griego, esas sociedades fueron sociedades de lo escrito, del texto, del libro. Pero la lectura no es una invariante antropológica sin historicidad. Las mujeres y hombres de Occidente no han leído siempre de la misma manera. Varios modelos han orientado sus prácticas; varias "revoluciones de la lectura" modificaron sus gestos y costumbres. Nuestra obra tiene la pretensión de establecer el inventario de esos modelos y esas revoluciones, y de facilitar su comprensión.

Historia de la lectura

La Grecia arcaica y clásica.

La invención de la lectura silenciosa*

Jesper Svenbro

* El presente capítulo recoge lo esencial de dos trabajos, a los cuales se remite al lector deseoso de una visión más completa de la cuestión: J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, 1988; *ibíd.*, "La lecture à haute voix. Le témoignage des verbes grecs signifiant 'lire'", en C. Baurain, C. Bonnet y V. Crings (eds.), *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Lieja-Namur, 1991, pp. 539-548.

Cuando, hacia el siglo VIII de nuestra era, la escritura alfabética irrumpió en la cultura griega, llegó en un mundo que desde hacía mucho tiempo era el de la tradición oral. Pero si la palabra hablada se hallaba así "en el principio", según la conocida fórmula, posiblemente se daba sobre todo en el poder. Porque en la Grecia de los comienzos, la palabra hablada reinaba de manera indiscutible, muy particularmente bajo la forma de *clase*, "fama", aplicada a los héroes de la epopeya por los aedas de tipo homérico. Para los griegos de la época arcaica, ese *clase* constituía un valor primordial, casi una verdadera obsesión. Si el héroe homérico aceptaba morir combatiendo era porque esperaba conquistar esa "fama imperecedera", y resulta significativo que la palabra que se traduce por "fama" o bien por "gloria", es decir, *clase*, tuviera el sentido fundamental de "sonido" (como indican los parientes etimológicos de la palabra en las lenguas germánicas, por ejemplo el alemán *Laut)*. La gloria de un Aquiles era, pues, una gloria para el oído, una gloria acústica, sonora. En plural, *kléa* era en efecto el término técnico que Homero utilizaba para designar su propia poesía épica. Con su sonoridad, la palabra era eficaz, ya que hacía existir al héroe.

Cabe localizar incluso la valoración de lo sonoro en la modificación que los griegos aplicaron al alfabeto consonántico que tomaron de los semitas: como es sabido, redefinieron cierto número de signos con el fin de poder anotar las vocales. Para entender por qué y en qué perspectiva se apropiaron de la escritura fenicia no está fuera de propósito el tener en cuenta esa valoración. Podría parecer que lo fue por la vía de la paradoja. Porque, ¿para qué podría servir la "escritura muda" en una cultura en la que la tradición oral se creía capaz de asegurar su propia permanencia sin más soporte que la memoria y la

voz de los hombres? La respuesta más sencilla parece ser la siguiente: precisamente para lograr una mayor producción de *kléa*, por ejemplo mediante las inscripciones funerarias, garantizando una nueva posteridad al difunto. Así pues, la escritura posiblemente se haya puesto al servicio de la cultura oral en una perspectiva que no sería ajena a lo siguiente: no para salvaguardar la tradición épica (aunque esta última haya acabado por hacerlo), sino para contribuir a la producción de sonido, de palabras eficaces, de gloria clamorosa.

Esta respuesta equivale en realidad a una hipótesis sobre la naturaleza de la lectura en la Grecia arcaica: parece inevitable pensar que los primeros lectores griegos practicaron la lectura en voz alta. Porque en una cultura que valoraba la palabra hablada hasta el punto en que lo hacían los griegos, la escritura no tenía interés más que en la medida en que apuntaba a una lectura oralizada. No es que nuestra hipótesis trastorne la idea que desde hace tiempo nos hemos hecho de la lectura antigua. Formulada partiendo de datos culturales, viene a coincidir con otra hipótesis, generalmente admitida, que no es sino la de la extrapolación de los testimonios de una época más reciente: si los griegos de la época clásica leían en voz alta, cabe asumir que sus antepasados hacían lo mismo. A falta de documentos, cabe pensar que la lectura en voz alta constituye la forma original de la lectura.

Vocabulario de "leer" en griego

Si, a primera vista, la ausencia de testimonios que nos informen acerca de la lectura arcaica pasa casi completa siempre que entendamos por "testimonios" las descripciones del acto de leer o de reacciones frente a él, la situación cambiará en cuanto analicemos el vocabulario forjado partiendo de la época arcaica para expresar la idea de la lectura. Para ser exactos, el griego posee más de diez verbos que significan "leer", atestiguados a partir de alrededor del año 500 a.C. Puede que ese elevado número sorprenda: se debe sin duda a la diversidad dialectal de la lengua y al hecho de que el "periodo de prueba" a que fueron sometidos al ponerlos en circulación

y que fue otorgando preferencia a algunos de ellos no estaba aún terminado cuando comenzamos a encontrárnoslos en las inscripciones y los textos. Efectivamente, esos verbos constituyen nuestra vía principal de acceso a la lógica de la lectura arcaica: la significación fundamental de tal verbo empleado en el sentido de "leer" nos indicará la manera en que el acto de leer era pensado en el momento en que apareció el empleo especializado, o quizá más adelante. Esos testimonios son tanto más valiosos puesto que se salen del marco individual u ocasional al estar situados al nivel del saber compartido, de la lengua. Se entenderá, por consiguiente, por qué será ahora necesario invocar hechos de vocabulario y de gramática susceptibles de corroborar la hipótesis sobre el carácter vocal de la lectura arcaica. Ese modo de proceder es al mismo tiempo un recordatorio de la alteridad del leer en una cultura profundamente diferente de la nuestra, aun siendo lo suficientemente próxima para que la comparación resulte provechosa.

Desde 1950 disponemos de un artículo dedicado a los verbos griegos que significan "leer" por Pierre Chantraine [1]. Artículo útil, pero que se limita al estudio de cuatro vocablos solamente. Entre los verbos no tomados en cuenta por el gran sabio francés hay uno que me parece especialmente importante y que nos servirá de punto de partida, a saber, *némein*, literalmente "distribuir". A juzgar por nuestros documentos escritos, ese verbo era poco frecuente en el sentido de "leer", y su poca abundancia podría en efecto explicar el hecho de que se le haya olvidado. Aparte de tres papeletas en el lexicógrafo alejandrino Hesiquio, que vivió en el siglo V de nuestra era, sólo está atestiguado una sola vez en su forma no compuesta. Fue Sófocles (496-406) quien lo empleó en un breve fragmento conservado precisamente debido al empleo del verbo que aquí nos interesa. En vísperas de la partida hacia Troya, los jefes griegos pasaban revista a sus tropas: "Tú que estás sentado en el trono y que tienes en la mano las tablillas de escri-

[1] P. Chantraine, "Les verbes grecs signifiant 'lire'", en *Mélanges Henri Grégoire*, II, Bruselas, 1950, pp. 115-126.

tura, ¡lee *(néme)* la lista para que sepamos si hay ausentes entre quienes prestaron juramento!" [2]. Y cuando Tíndaro tuvo que elegir un marido para su hija Elena entre los numerosos pretendientes que acudieron a Esparta, hizo jurar a todos ellos que defenderían los derechos de aquel sobre quien recayera la elección. Con ello, Menelao podía contar con un gran contingente de héroes cuando Paris le raptó a Elena. En el fragmento citado, el lector sujeta en la mano la lista de los nombres de quienes prestaron juramento. Su lectura, o literalmente su distribución, tornó evidentes las eventuales ausencias. Se trataba de una lectura en voz alta ante una asamblea a la cual se "distribuía" oralmente el contenido de las tablillas de escritura.

Así pues, el verbo *némein*, cuyo significado fundamental era "distribuir", podía cobrar el sentido de "leer" y, más exactamente, el de "leer en voz alta". Pero parece ser que fueron sobre todo formas compuestas las empleadas en ese sentido especializado, empezando por *ananémein*, corriente, según el poeta Teócrito, "en dialecto dorio" [3]. Esa precisión viene confirmada por dos testimonios muy antiguos. El primero se encuentra en el poeta Epicarmo (alrededor de 530-440), siciliano y por ello de dialecto dórico [4]; el segundo, en un vaso con inscripción dórica, hallado en Sicilia y fechado en las primeras décadas del siglo V [5]. Hesiquio conocía asimismo ese verbo con el sentido de "leer", como lo hace un comentarista antiguo de Píndaro [6]. Por consiguiente, junto con Teócrito, hay que tener a *ananémein* por el verbo dórico que significaba "leer". Ahora bien, si la forma activa *ananémein* se daba en dialecto dórico, por el contrario encontramos tanto en Esparta como

---

[2] Sófocles, fr. 144 Nauck[2].

[3] Teócrito, *Idilios*, 18, 47-48.

[4] Epicarmo, fr. 224 Kaibel.

[5] *Vid.* C. Gallavotti, "Letture epigrafiche", en *Quaderni urbinati di cultura classica*, núm. 20 (1975), pp. 172-177; B. Forssman, "ANNEMOTA in einer dorischen Gefässinschrift", en *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 34 (1976), pp. 39-44.

[6] Hesiquio, s.v. *annémein (= ananémein)*; *Escolios a Píndaro*, III, 222, 16-17 Drachmann.

en Sicilia la forma media *ananémeszai* en una inscripción en dialecto jónico fechada en la primera mitad del siglo V y hallada en Eubea. Se trata de la estela funeraria de un tal Mnesitheos, cuyo epitafio comienza así: "¡Salve, transeúntes! Yo descanso muerto aquí abajo. Tú que te acercas, lee [verbo: *ananémeszai]* quién es el hombre aquí enterrado: un forastero de Egina, de nombre Mnesitheos" [7].

En dialecto dórico, la forma activa *ananémein* convierte al lector en instrumento al servicio de lo escrito: en Esparta no se le preguntaba al lector si él mismo recibía el mensaje que "distribuía" a los demás, observación válida igualmente para el simple *némein* y para el compuesto *epinémein* atestiguado en el sentido de "leer" en Hesiquio. Por el contrario, la forma media del mismo verbo, empleada en el epitafio de Mnesitheos, tenía un sentido más sutil que "distribuir". De hecho significaba "distribuir incluyéndose en la distribución" [8]. El lector traído a escena por la inscripción eubea "distribuye", por tanto, el contenido del escrito no sólo a los "transeúntes" evocados por el texto, sino igualmente a sí mismo. O dicho de otro modo, las palabras pronunciadas por el lector se dirigen tanto a sus oyentes como al propio lector. Incluso, ese lector puede "distribuir" el contenido del escrito sin siquiera tener oyentes: se lo distribuirá a sí mismo, pasando a ser su propio oyente, como si, para entender la secuencia gráfica, le fuese necesario vocalizar las letras para que lleguen a su oreja, capaz de captar su sentido. Para él, su propia voz se ha convertido en el instrumento.

Reflexionando sobre ese lector que "se distribuye" a sí mismo el escrito y que, al leerlo, hace lo que nos parece sin duda un rodeo —sonoro— para llegar al sentido, no se libra uno de la impresión de que su desciframiento del escrito se hace con lentitud y dificultad. Su lectura parece constituir un esfuerzo considerable, esfuerzo que cabe considerar expresado por

---

[7] W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I, Berlín, 1955, n.º 1210, 1-3.

[8] *Vid.* E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, París, 1966, pp. 168-175 ("Actif et moyen dans le verbe").

el prefijo *ana-*, como sugiere Chantraine [9]. Luego puede enfocarse esa característica laboriosa de la lectura bajo dos aspectos, el de la competencia del lector y el de la presentación material del escrito. En lo referente al primero, sabemos gracias a Plutarco que la enseñanza de las letras en Esparta se reducía a "lo estrictamente necesario" [10]; con toda probabilidad, la situación no era diferente en Eubea. Incluso puede tenerse por muy relativa la competencia de un transeúnte que les lee una inscripción a los demás, los cuales se contentarían con escucharle. En lo referente al segundo aspecto, hay que destacar que la escritura de una inscripción como la de Mnesitheos carece prácticamente de intervalos entre las palabras: sus letras se alinean en *scriptio continua*, cosa que —como puede experimentar cada cual— hace que la lectura sea lenta y titubeante, provocando de modo irresistible la intervención de la voz.

Por tanto, el verbo *némein* está en el centro de una familia léxica cuyos miembros significan "leer". Tanto, que cabe preguntarse si *nómos*, nombre de acción formado de *némein*, no tendrá el sentido fundamental de "lectura". Desde el punto de vista formal, no hay obstáculo para semejante hipótesis. Cierto es que nuestros diccionarios no contienen nada que sugiera ese sentido por *nómos*, que generalmente se traduce por "ley". Nada, excepto los *nómoi* de los pájaros en Alcmano [11], poeta del siglo VII antes de nuestra era. A primera vista, las "melodías" de los pájaros (porque así conviene traducir la palabra aquí) no parecen tener mucho que ver con las leyes de los legisladores arcaicos. Pero desengañémonos: los *nómoi* de Charondas, uno de los grandes legisladores de la Grecia arcaica, "se cantaban", según la expresión de un autor antiguo [12]. Así pues, la distribución de la ley podía cobrar forma cantada. Por tanto, pájaros y nómodas —*nomoidoí*, "cantores

---

[9] Chantraine, art. cit., p. 115.

[10] Plutarco, *Vida de Licurgo*, 16, 10.

[11] Alcmano, fr. 40 Page.

[12] Hermippo, fr. 88 Wehrli.

de la ley" [13]— llevaban a cabo sendas "distribuciones" perfectamente análogas. La ley era una distribución vocal, apoyándose al comienzo en la memoria, y luego en lo escrito. Lo cual coincidía con el doble sentido de *némein* y de *ananémeszai*. Porque esos dos verbos podían referirse a una distribución vocal apoyándose en la memoria, cuando en Simónides se "citaba" un dicho (verbo: *némein)* o cuando en Heródoto se "recitaban" genealogías (verbo: *ananémeszai)* [14]. Como hemos visto, ambos pueden igualmente referirse a una distribución vocal apoyándose en lo escrito, a saber, la lectura de una lista o de una inscripción. En el siglo VII a.C., los reyes beocios descritos por Hesíodo "distribuyen" (verbo: *némein)* la justicia que, como nos enseñó el propio Hesíodo, es una justicia para "escuchar", una justicia distribuida oralmente [15]. A esa justicia no le faltaba más que un soporte escrito para que su "distribución" se convirtiera en una lectura.

Por tanto, la distribución oral a la que *némein* y *nómos* hacían referencia podía ser una distribución apoyada tanto en la memoria como en lo escrito, y por consiguiente tanto una recitación de memoria como una lectura en alta voz. El *nómos* se adaptaba a una situación tanto oral como escrita. Lo cual no es el caso, en cambio, para la palabra empleada en Esparta para "ley", que era *rhétra*. Porque gracias a Plutarco sabemos que en Esparta estaba prohibido fijar la ley mediante la escritura [16]. Entraba, por ello, dentro de la lógica que la palabra que significaba "ley" en Esparta se derivase del verbo *eírein*, "decir". E inversamente, en Roma, la ley parecía presuponer lo escrito. *Lex* era el nombre de acción de *legere*, "leer", y significaba, pues, fundamentalmente "lectura" [17] (sin la ambigüedad que cabía observar en *nómos)*. Con todo ello obtenemos el esquema siguiente:

---

[13] Para el magistrado llamado *nomoidós*, *vid.* Estrabón, XII, 2, 9.

[14] Simónides, fr. 37, 11-12 Page; Heródoto, I, 173.

[15] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 224 y 213.

[16] Plutarco, *ibíd.*, 13, 1-4.

[17] A. Magdelain, *La loi à Rome*, París, 1978, p. 17.

ORALIDAD	*eírein*, "decir"	*rhétra*
ORALIDAD/ESCRITURA	*némein*, "recitar/leer"	*nómos*
ESCRITURA	*legere*, "leer"	*lex*

¿Por qué los romanos eligieron la palabra *legere* para decir "leer"? Para contestar a esa pregunta hay que tener en cuenta sin duda el hecho de que, aunque no se diga en los diccionarios, el griego *légein* puede tener el sentido de "leer". Basta con fijarse en esta frase del *Teeteto* de Platón: "¡Venga, esclavo, toma el libro y lee!" *(lége)* [18]. O en la fórmula *lége tòn nómon*, "lee la ley", frecuente entre los oradores del siglo IV a.C. [19]. Y si *lego* significa "leo", con razón cabe pensar que los romanos hayan oído esa palabra a los griegos de quienes tomaron prestado el alfabeto. Luego, nada más natural que emplear su homónimo latino *lego*, cuyo imperativo *lege* "suena" perfectamente griego... Así pues, el sentido "coger" no es fundamental para la semántica del latín *legere*, "leer", aunque con posterioridad haya jugado cierto cometido.

Por tanto, *légein* podía significar "leer", al igual que *némein*. Y asimismo, son sobre todo los compuestos del verbo simple los que aparecen con el sentido de "leer", empezando por *analégein*, atestiguado en una inscripción de Teos, fechada en 470-460 [20], y de *analegesthai*, cuyos testimonios son más tardíos [21]. Lo que se dijo referente al prefijo *ana-*, así como acerca de la diferencia entre el activo *ananémein* y el medio *ananémeszai* es válido asimismo para estos dos verbos, y ese paralelismo corrobora al mismo tiempo para *némein* el sentido de "distribuir oralmente" y "leer". De hecho, *némein* y *légein* estaban cada cual en el centro de sendas familias léxicas a imagen la una de la otra y cuyos miembros significaban todos "leer", si bien con diversos matices.

---

[18] Platón, *Teeteto*, 143c.

[19] *Vid.* Demóstenes, XXI, *Contra Midias*, 8 y 10, etc.

[20] P. Herrmann, "Theos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr.", *Chiron*, 11 (1981), pp. 8 y 11.

[21] Chantraine, art. cit., p. 126.

Pero, para que la familia de *légein*, "leer", estuviera completa, había que integrarle un miembro importante como era *epilégestzai*. Frecuente en Heródoto, autor de dialecto jónico del siglo V a.C., ese verbo que significaba "leer" no se empleaba más que en su forma media (mientras que su pareja *epinémein*, "leer", sólo está atestiguado en voz activa) [22], forma que se explica de la misma manera que las medias *ananémeszai*, "distribuir incluyéndose en la distribución" y *analégeszai*, "leer incluyéndose en la lectura". La forma media implicaba que el lector leía en voz alta tanto para unos oyentes eventuales como para sí mismo. En cuanto a *epilégeszai*, ese verbo significaba literalmente "añadir un decir a". El lector añadía su voz a lo escrito, incompleto por sí mismo. Se supone que la escritura tenía necesidad del *légein* o del *lógos* que el lector le añadía; sin él, seguiría siendo letra muerta. O sea, que la lectura se añadía a lo escrito como un "epí-logo".

De ese modo obtendremos el esquema siguiente, de una simetría bastante chocante:

epinémein	*ananémein* *ananémeszai*	*némein*	*légein* *analégeszai*	*analégein* *epilégeszai*

Pero el verbo que viene a las mientes cuando se pregunta uno cómo decían "leer" los griegos, es sin lugar a dudas *anagignóskein*, atestiguado por vez primera en Píndaro en un poema fechado probablemente en 474 a.C. [23]: porque si *ananémein* era el verbo principal del dórico y si *epilégeszai* era frecuente en jónico, *anagignóskein* era el verbo que significaba "leer" en Atenas. En dialecto ático, leer era literalmente "reconocer", porque tal era el sentido fundamental de *anagignóskein*. Escribe Chantraine: "Ese verbo convenía perfectamente para significar 'leer', es decir, reconocer los caracteres y descifrarlos" [24]. Interpretación que es esen-

---

[22] Hesiquio, s.v. *epineimáto*.

[23] Píndaro, *Olímpicas*, 10, 1.

[24] Chantraine, art. cit., p. 115.

cialmente la misma del prestigioso diccionario de Liddel-Scott-Jones pero que, en mi opinión, no es en modo alguno de recibo. Porque el reconocimiento al que se refiere ese verbo no era el del signo alfabético individual, designado en griego por la palabra *grámma*. Todos sabemos que la lectura no se reduce a la mera identificación de las letras del alfabeto: cabe "conocer sus letras", *tà grámmata epístaszai* [25], sin llegar a leer. Para ilustrar la manera en que creo que hay que entender el "reconocimiento" en la lectura aduciré un ejemplo moderno.

En la primera página de *Zazie dans le métro*, de Raymond Queneau, podemos leer DOUKIPUDONKTAN. Teniendo en cuenta nuestra forma normal de leer, observamos ahí varias anomalías: 1) la frase está escrita en *scriptio continua* (lo cual era rasgo característico de la escritura griega); 2) no está escrita de manera etimológica, que es la regla en francés, sino de manera fonética (lo cual era normal en griego); 3) pertenece, por su sintaxis, al lenguaje hablado (como era el caso de toda frase griega antes de la formación de un idioma escrito sensiblemente diferente del lenguaje hablado). Por esas tres razones, el lector francés se halla como desorientado cuando se topa por vez primera con la frase DOUKIPUDONKTAN. En efecto, se encuentra en una situación parecida a la del lector en la Grecia arcaica. Sólo haciendo que interviniera su voz —como demuestra la experiencia— era capaz de "reconocer" lo que resultaba opaco a primera vista. Su ojo (y aquí se acaba la analogía) hubiera preferido naturalmente la versión siguiente, normalizada, de la misma frase: *[C'est] d'où qu'ils puent, donc, tant?* (¿De dónde huelen, pues, tan mal?). O también: *C'est donc de quel endroit qu'ils dégagent tant d'odeur infecte?* (¿De qué sitio desprenden tanto olor infecto?). En otros términos, el reconocimiento de que se trata es el de la secuencia gráfica (y no el de las letras individualmente). O, para ser más exactos: el reconocimiento de la secuencia gráfica como lenguaje.

---

[25] Para la expresión, *vid.* Hipócrates, *Sobre el régimen*, I, 23.

El lector que pronuncia la secuencia DOUKIPUDONKTAN por vez primera reconoce como lenguaje, gracias a su oído, esa misma secuencia, pensando quizá: "¡Ah, esto es lo que eso quiere decir!". Ya antes de haberla reconocido de esa manera a la vez oral y aural ha podido identificar las letras, observando la peregrina presencia de dos K; pero esa identificación puntual no es todavía una lectura. El momento decisivo, el momento del reconocimiento, es aquel en que las letras, a primera vista opacas en cuanto a su sentido y, por tanto, siempre semejantes a letras elegidas al azar, se revelan portadoras de sentido gracias a la voz lectora. Es el momento en que, en la perspectiva griega, los signos alfabéticos se transformaban en *stoijéia*, en "elementos constitutivos del lenguaje" y, más exactamente, en "letras formando una secuencia" [26]. Al pronunciar las letras, el lector reconocerá si forman una secuencia inteligible o no.

Cierto es que junto a esos verbos que significaban "leer", el griego antiguo poseía algunos más, cuyo significado no se relacionaba, con toda evidencia, con la lectura oralizada. Después de la época arcaica, el hecho de leer podía expresarse mediante verbos que significaban literalmente "desenrollar" *(anelíssein)* [27] —a saber, un libro—, o bien "recorrer" *(diexiénai)* [28], o también "tener una entrevista", o "tener relaciones con" *(entunjánein* y *sungígneszai)* [29]. Pero en su mayoría, los verbos que significan "leer" testimonian con insistencia la práctica de una lectura oralizada, solidaria sin duda con el hecho de que normalmente se leía poco y sin facilidad, pero sobre todo la valoración extrema del *lógos* sonoro, ese "príncipe" como dijo el sofista Gorgias [30], en una cultura que transformó en "rey" [31] al *nómos* igualmente sonoro.

---

[26] *Anecdota graeca*, II, 793-795 Bekker; *vid.* Liddell-Scott-Jones, s.v. *stoikheîon*, II, 1.

[27] Jenofonte, *Dichos memorables*, I, 6, 14.

[28] Esopo, *Fábulas*, 276 Chambry.

[29] Para esos dos verbos, *vid.* Chantraine, art. cit., pp. 122-126 y 118 respectivamente. Para el sentido "tener relaciones con", *vid.* Plutarco, *Vida de Solón*, 20, 4, y *Jenofonte*, *Anábasis*, I, 2, 12, etc.

[30] Gorgias, fr. 11, 8 Diels-Kranz.

[31] Píndaro, fr. 152 Bowra, etc.

La triple lección de los verbos que significaban "leer"

En el examen a que hemos sometido a los verbos que significan "leer" podemos anotar por lo menos tres rasgos característicos de la lectura en la Grecia antigua, rasgos cuya importancia cabe destacar. El primero es el carácter instrumental del lector o la voz lectora, observado en el análisis de *némein* y sus formas compuestas. El segundo es el carácter incompleto de la escritura, a la que se supone la necesidad de una sonorización, hecho atestiguado por el verbo *epilégeszai*. El tercer fenómeno es consecuencia lógica de los dos primeros. Porque si la voz del lector es el instrumento gracias al cual la escritura se realiza en su plenitud, eso quiere decir que los destinatarios de lo escrito no son lectores en el sentido estricto del término, sino "oyentes", como los mismos griegos los llamaban. Los "oyentes" del texto, los *akoúontes* o los *akroataí* no eran sus lectores, como afirman nuestros diccionarios. No leían absolutamente nada si descartamos el lector "que se incluye en la lectura" y que escucha su propia voz. No hacían más que escuchar una lectura, como los "transeúntes" del epitafio de Mnesitheos.

Detengámonos en primer lugar en lo del carácter incompleto, desde el punto de vista griego, de la escritura. Si es verdad que la lectura era necesaria para que el texto se convirtiera en completo, de ello resulta lógicamente que la lectura formaba parte del texto.

Conclusión coincidente con una frase que constituye el punto de partida para Michel Charles en *Rhétorique de la lecture:* "Nos atendremos aquí a este hecho esencial: la lectura forma parte del texto, está inscrita en él" [32]. ¿Cómo se adapta esa concepción a la situación de la Grecia antigua? ¿De qué manera el acto sonoro formaba parte de lo que para nosotros es un acto mudo? ¿De qué modo el uno está entendido en el otro? Ante todo, tenemos que invocar el carácter material de

[32] M. Charles, *Rhétorique de la lecture*, París, 1977, p. 9.

lo escrito en Grecia, porque hemos comprobado que la *scriptio continua* tornaba prácticamente ineludible la vocalización. La carencia de intervalos (así como la de una ortografía normalizada) hacía que cada lectura fuera una experiencia sonora. Así pues, esa carencia programaba, de manera negativa, la lectura oralizada que por consiguiente se hallaba inscrita en el texto. Pero conviene seguir adelante. Jugando con la etimología de la palabra "texto" (del latín *textus*, "tejido"), tengo la impresión de que todo sucede como si el texto estuviese formado por una urdimbre escrita y una trama vocal, que se traban en la lectura y se destraban después. Dentro de esa concepción, que yo creo que es fiel a la experiencia clásica del leer, el texto no sería por ende un objeto estático, sino el nombre de la relación dinámica entre lo escrito y la voz, entre el escritor y el lector. Así, el texto se convertiría en la realización sonora de lo escrito, escrito que no podría distribuirse o decirse sin la voz del lector.

Pero si lo escrito estaba incompleto sin la voz, eso quiere también decir que tenía que apropiarse de una voz con el fin de realizarse plenamente. Como hemos visto, el escritor contaba con la llegada de un lector dispuesto a poner su voz al servicio de lo escrito con miras a distribuir su contenido a los transeúntes, a los "oyentes" del texto. Contaba con un lector que seguiría el paso obligado de la letra. Leer era, pues, poner su propia voz a disposición de lo escrito (en último término, del escritor). Era ceder su voz el instante de una lectura. Voz que lo escrito al momento hacía suya, lo cual equivalía a que la voz no le pertenecía al lector durante su lectura: se la había cedido. Su voz se sometía, se unía a lo escrito. Ser leído era, por ende, ejercer un poder sobre el cuerpo del lector, aun a gran distancia en el espacio y el tiempo. El escritor que lograba hacerse leer actuaba sobre el aparato vocal del otro, del que se servía, aun después de su muerte, como *instrumentum vocale*, es decir, como alguien o algo a su servicio, como de un esclavo.

En una cultura donde se daba por supuesto que la ausencia de trabas era constitutiva del ciudadano, semejante concepción de la lectura estaba evidentemente abocada a conver-

tirse en problemática. Para participar en la vida de la ciudad, el ciudadano tenía que ser *eleútheros*, "libre, sin trabas". En efecto, el ateniense que se prostituía y que, por tanto, vendía su autonomía, no podía ya tomar la palabra en el Consejo ni en la Asamblea: si lo hacía, se le condenaba a muerte, como nos dice el orador Esquino [33]. Como ha demostrado debidamente Michel Foucault, esa concepción del ciudadano entraba sobre todo en conflicto con la práctica de la pederastia, en la medida en que definía a ambos amantes en términos de dominio y de sumisión: el efebo, futuro ciudadano, se sometía al placer de su pareja adulta [34]. Lo cual entrañaba el peligro de descalificarle moralmente si no daba muestras de moderación evitando identificarse con su cometido. Si el efebo cedía ante el pederasta, no debía, pues, hacerlo por su propio placer, sino por el de su pareja. No tenía que identificarse con su papel de instrumento. Porque, en relación con el pederasta, era tan instrumental como el lector en relación con el escritor. De tal modo que los griegos pudieron pensar la comunicación escrita en términos de relación pederástica, y ello ya en la inscripción dórica de Sicilia de la que hemos hablado [35]; la cual intenta nada menos que la definición de la naturaleza del leer, una de las primeras que conocemos: "El que escribe estas palabras dará por el ano *(pugíxei)* a quien haga su lectura". Leer era aquí, por consiguiente, hallarse en el papel de pareja pasiva, despreciada; mientras que el escritor se identificaba con la pareja activa, dominante y valorada.

El desprecio hacia el lector atestiguado por esa metáfora (que no es la única) explica sin duda por qué se solía dejar la tarea de leer a un esclavo. Porque la función de este último era precisamente servir y someterse. El esclavo era un instrumento, un "instrumento dotado de voz". Analicemos la escena del *Teeteto:* en ese diálogo platónico, el esclavo de Euclidea lee el *lógos*

---

[33] Esquino, *Contra Timarco*, con los análisis de K. J. Dover, *Greek Homosexuality;* Nueva York, 1978.

[34] M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, *L'usage des plaisirs*, París, 1982, pp. 205-269.

[35] *Vid. supra*, p. 72 y nota 5.

que su amo ha puesto por escrito. Terpsion y el propio Euclides son los dos oyentes de ese *lógos* leído por el esclavo. Al mismo tiempo, esa tendencia a minimizar la tarea del lector explica la relativa resistencia a la lectura atestiguada por el hecho de que la enseñanza de las letras debía limitarse a lo "estrictamente necesario", tanto en Esparta como sin duda en otros lugares. Así pues, la lectura no era incompatible con el papel del ciudadano, pero da la impresión de que tenía que practicarse con cierta moderación para que no se convirtiera en vicio: el que leía no tenía que identificarse mucho con el cometido del lector, si deseaba permanecer libre, o sea, libre de trabas impuestas por otra persona. Más le valía quedarse *tà grámmata phaûlos*, "flojo en lectura", recogiendo la expresión de Sócrates [36], es decir, capaz de leer, pero sin más.

El "yo" y la voz

Tratemos de circunscribir algo más el problema. Si, a decir verdad, había que hablar "con sus propias palabras", *en idíois lógois* —según otra expresión de Sócrates— [37], ¿qué cabía pensar del lector arcaico que, en voz alta, descifraba una inscripción del tipo "Soy la tumba de Glauco" [38] ante un grupo de oyentes? Más adelante, los poetas cómicos se mostraron sensibles a esa clase de situaciones equívocas, es decir, a la posibilidad de una confusión entre el enunciado leído y el enunciado procedente del propio lector; al parecer, ese fenómeno ya apareció en las primeras inscripciones en las que el objeto escrito se designaba como "yo", a saber, las primerísimas inscripciones griegas del siglo VIII a.C. El lector de la inscripción citada ponía en su boca un "yo" que no era el suyo. Al ser inflexible ese "yo", no podía modificarlo diciendo: "Pretende que es la tumba de Glauco". Eso no sería una lectura. Por el

---

[36] Platón, *Fedra*, 242c.

[37] Platón, *República*, II, 9, 366e.

[38] G. Pfohl, *Greek Poems on Stones*, I, *Epitaphs. From the Seventh to the Fifth Century* (Textus Minores, 36), Leiden, 1967, n.º 15.

contrario, había que pronunciar la inscripción tal cual era. Si el lector lo hacía es porque efectivamente se hallaba al servicio de lo escrito, al cual había cedido su aparato fonador, su cuerpo, su voz. Le pertenecía. Por consiguiente, no existía contradicción porque, con arreglo al razonamiento propuesto, la voz que decía "yo" pertenecía a lo escrito, formaba cuerpo con él, se unía a él durante el tiempo de una lectura. No se daba contradicción, pero sí una determinada forma de violencia, contra la cual no se disponía más que de un arma: la negativa a leer.

Y lo cierto es que el empleo de la primera persona designando al objeto inscrito es tan sorprendente y al mismo tiempo tan frecuente en las inscripciones griegas, que exige una reflexión profunda. Porque si bien era la huella de la servidumbre del lector bajo lo escrito, no por ello queda agotado su significado. En realidad, revela una peculiar manera, compartida por toda una cultura, de pensar la relación entre escrito, objeto inscrito y lector. Esa manera de pensar puede resumirse así: el objeto inscrito se designa con la primera persona, mientras que el escritor se designa con la tercera (hasta a partir del 550 a.C. no se empezó a designar ciertos objetos, de manera explícita, con la tercera persona, como para enmascarar la violencia, real, indicada por el "yo"). Puede citarse como ejemplo un ánfora del siglo VI: "Kleimajos me ha hecho y suya soy" *(ekeínou eimí)* [39]. En el momento de la lectura, Kleimajos no estará presente, sino ausente, cosa que el demostrativo *ekeînos* expresa con precisión *(ekeî-nos* es el demostrativo de tercera persona, indicando que la persona no está "aquí", sino "allá", e incluso "en el más allá": *ekeî)*. En cambio, el ánfora estará presente: nadie mejor que ella puede pretender al "yo" de la inscripción. Kleimajos no puede. Escribió en su ánfora porque preveía su propia ausencia en el futuro (en caso contrario, no valdría la pena escribir). Se designa como ausente del hecho de haber escrito la inscripción. Lo demás tendrá lugar entre el ánfora y el lector, colocados en un cara a cara como "yo" y "tú".

---

[39] M. Guarducci, *Epigrafía greca*, III, Roma, 1975, p. 482.

Debido a sus inscripciones en primera persona, la tumba de Glaukos y el ánfora de Kleimajos pertenecen a una categoría de objetos que desde hace cierto tiempo se designan con el término de "objetos parlantes". Mario Burzachechi, autor de un artículo clásico dedicado a esos objetos (1962), ha intentado una explicación de la extraña elección de la primera persona para designar el objeto inscrito [40]. Explicación animista porque, según Burzachechi, el hecho de atribuir alma y voz a los objetos es típica de las civilizaciones primitivas, y solamente a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C. "se empieza a notar cierta racionalización de la estatua, que pierde su antiguo halo de magia". Pero el principio de esa categorización se sitúa a otro nivel: reside en la relación establecida entre la voz y la primera persona que designa al objeto inscrito (único criterio de selección del *corpus).* Al designarse con un "yo", o a veces con un "nosotros", a esos objetos se les supone "el habla". Se supone que el objeto goza del don de la "palabra" por la mera razón de que se designa como "yo".

Cierto es que ese lazo entre la primera persona y la voz puede parecer una evidencia. Pero, para ponerlo en tela de juicio, bastará con formular la observación siguiente: si la voz fuera constitutiva de la primera persona, un individuo mudo no podría pretender al "yo". Absurdo total, que nos obliga a deshacer ese lazo, si no queremos quedar prisioneros de cierta metafísica de la voz. La primera persona no está más provista de voz —o de interioridad— que la tercera. En sí misma, no posee voz en absoluto. En cambio, la primera persona sitúa a su referente, tanto si es un ser humano como un objeto. En lugar de ser el signo de un animismo, la elección de la primera persona para designar el objeto inscrito respondía a la escenificación original de ese mismo objeto, presente ("yo") ante el lector ("tú") en ausencia del escritor ("él, ella"). Al mismo tiempo atestiguaba —pero eso ya es otra historia— el escaso espesor psicológico que los griegos atribuían al "yo".

---

[40] M. Burzachechi, "Oggetti parlanti nelle epigrafie greche", en *Epigraphica,* 24 (1962), pp. 3-54.

Si bien por esas razones conviene evitar el término "objeto parlante" en su acepción corriente, en cambio sí se aplica perfectamente al objeto inscrito que se apropia la voz del lector. Porque, en una cultura que practicaba la lectura oralizada, todo objeto inscrito era forzosamente un "objeto parlante", independientemente de su estructura de enunciación, a condición, desde luego, de que hallase un lector. Empleado de esa manera, el término sería sin duda fácil de justificar, si el terreno no estuviera ya ocupado por la otra expresión, "objeto inscrito". Parece, pues, más sensato el reservarlo únicamente para los objetos que utilicen, por su propia cuenta, la metáfora de la voz, como la siguiente inscripción, a la cual pronto volveremos a referirnos más ampliamente: "A todo aquel que me lo pregunte, le contestaré lo mismo: que Andrón, hijo de Antífanes, me dedicó como diezmo" [41]. La estatuilla arcaica provista de esa inscripción era un "objeto parlante" debido a su empleo, no de la primera persona, "yo", sino de un verbo que significa "responder" (oralmente, claro está). La estatuilla elevaba su "voz" metafórica.

En la época arcaica, esa metáfora era rarísima, y la inscripción citada, fechada a finales del siglo VI, constituye a decir verdad nuestro primer ejemplo indiscutible. Pero, mientras esa inscripción siga clasificada como "objeto parlante" en el sentido de Burzachechi, su carácter excepcional corre el riesgo de pasar desapercibido, porque, ¿qué podría añadirle la metáfora a un objeto que ya se da por sentado que habla? Apliquemos aquí todo su peso a esa metáfora que, en realidad, es tan notable que nos invita a un estudio a la vez global y minucioso. Porque la lógica que pone en práctica parece apuntar contra todo lo que hemos dicho sobre la lectura en la Grecia antigua en las páginas anteriores. O, más exactamente, en una cultura donde el lector prestaba su voz a lo escrito para que éste alcanzase su realización completa, sonora, la metáfora de la voz, al referirse al objeto inscrito que hacía uso de

---

[41] M. L. Lazzarini, *Le formule delle dediche nella Grecia arcaica* (*Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie.* Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 8ª serie, XIX, 2), Roma, 1976, n.º 658.

ella, parece extrañamente superflua. A no ser, mejor dicho, que torne superflua la voz del lector: ya antes de toda realización sonora, el objeto "parlante" poseía una voz, su propia voz metafórica, mediante la cual se distinguía de los demás objetos inscritos. Lo cual significa que el objeto "parlante" poseía una "voz" sin ser leído en voz alta por el lector. Todo sucede, en efecto, como si la inscripción de Andrón, hijo de Antífanes, pudiera ahorrarse la voz del lector, elevando su propia voz metafórica.

Se habrá entendido así por qué ha sido necesario insistir acerca de la noción de "objeto parlante" y de darle una nueva definición: el objeto que emplea la metáfora de la voz para designar su propia enunciación escrita ("yo contesto") nos permite considerar, a guisa de hipótesis, la existencia de una forma de lectura inédita. Forma de lectura opuesta a la que ha sido hasta ahora el centro de nuestros desvelos. Porque la lógica de la inscripción de Andrón no parece ya coincidir con la lectura tradicional. Nuestro estudio ha tenido la ventaja de hacernos sensibles al carácter casi chocante de un leer no oralizado, o dicho de otro modo, de una lectura silenciosa. La incongruencia de ésta es en cierto modo doble: respecto de la lectura oralizada, que sin duda fue la forma de lectura en la Antigüedad clásica, y respecto de la investigación moderna que, por lo general, se ha mantenido profundamente escéptica frente a la posibilidad de una lectura no oralizada en la Grecia antigua [42]. Si, para los griegos, la meta de la escritura alfabética fue, como he afirmado más arriba, la producción de sonido, de palabras eficaces, de gloria resonante, ¿por qué iban a tener la idea de leer en silencio? ¿Por qué iban a leer de manera silenciosa en una cultura que hizo del silencio el sinónimo del olvido? El obstáculo se muestra temible. Para mejor fundamentar la hipótesis de una lectura silenciosa era preciso buscar, en el contexto cultural de la época a que nos referimos, los elementos susceptibles de tornarla plausible. Se los encuen-

---

[42] Citemos el artículo clásico de J. Balogh, "Voces paginarum", *Philologus*, 82 (1927), pp. 84-109 y 202-240. Crítica en B. M. W. Knox, "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9 (1958), pp. 421-435.

tra en un terreno que no deja de tener relación, como hemos visto, con la lectura: el de la ley, del *nómos*, de la justicia.

Terreno que, en el transcurso del siglo V a.C., atestigua una notable interiorización de la voz.

En una escena muy teatral del *Critón* de Platón, en medio del diálogo, los *Nómoi* ("las Leyes") personificados toman la palabra y la conservan prácticamente hasta al final. Alzándose junto a Sócrates y a Critón, esos *Nómoi* explican largamente por qué Sócrates no debía huir de su prisión. Ante lo cual Sócrates, que es quien movía la escena de ese discurso en el diálogo, formula la observación siguiente:

> He aquí, querido Critón, lo que, para que lo sepas, creo estar oyendo, igual que los coribantes, en su delirio, creen oír de las flautas; y es el ruido de esas palabras que, rugiendo dentro de mí, hace que yo juzgue ahora todo lo que podrías replicar, y lo dirás por nada [43].

Como se habrá comprobado, la voz de los *Nómoi*, pese a su ruido, no era una voz real, exterior. Los *Nómoi* escenificados por Sócrates son los mismos que él escucha dentro de sí, sin ningún *stimulus* acústico procedente del exterior. Normalmente, el diálogo interior de Sócrates —el diálogo del alma consigo misma— prescindía de la voz, como se dice en el *Sofista* y en el *Teeteto* [44]. El pensamiento de Sócrates se producía en silencio. Pero aquí ya no es el caso. Las voces de los *Nómoi* tenían tanta fuerza que Sócrates era incapaz de "oír nada más", y hasta de "obedecer a los demás". Obedecerá a los *Nómoi* que rugían en su interior. No obedecerá a Critón, su viejo amigo. Las voces interiores ya no contaban. Sócrates no escuchaba más que esa voz interior que le decía lo que no se había de hacer.

Con ello recuerda muchísimo la voz "demónica" de que se habla en el *Theages*, en el *Fedro* y, sobre todo, en la *Apología*, donde dice Sócrates:

---

[43] Platón, *Critón*, 54d.

[44] Platón, *Sofista*, 263e-264a; *Teeteto*, 189e-190a.

Los comienzos se remontan a mi infancia: era una voz *(phoné)* que se deja oír en mí y que, cada vez que eso sucede, me desvía de lo que eventualmente estoy a punto de hacer, pero nunca me empuja a la acción [45].

En el mismo pasaje nos enteramos de que Sócrates tenía la costumbre de hablar de esa voz interior a sus conciudadanos; la acusación que iba a conducirle a la muerte parece haber hecho alusión a ella. Lo que podríamos denominar la "voz de la conciencia" se muestra aquí como una novedad capaz de provocar el escándalo. Porque, para la mayoría de los contemporáneos de Sócrates, la voz del *nómos* es siempre, sin duda, una voz exterior, y no una voz interiorizada e individual. Para ellos, el *nómos* se distribuía de manera pública. Les costaba trabajo imaginarse a ese "pequeño distribuidor" que era el *daimónion* socrático [46] pronunciando un discurso —de uso estrictamente personal— en el interior del individuo, sin que ese discurso pudiera ser escuchado al mismo tiempo por los demás.

Como se recordará, el *nómos* puede comprenderse como una distribución vocal, como una recitación o una lectura en voz alta. En todo caso, como un fenómeno sonoro, acústico: la distribución de la justicia, de la *díke* era una operación exterior cuyo instrumento era la voz. Por tanto, la *díke* era en sí una justicia exterior, difundida públicamente, por ejemplo por los reyes hesiódicos, a quienes he aludido al estudiar el sentido de *némein*. Pues bien, como ha mostrado debidamente Eric Havelock, esa *díke* no se interioriza hasta la época de Heródoto y Protágoras, contemporáneos de Sócrates, con la aparición de la palabra *dikaiosúne*, que significaba "sentido de la justicia" [47]. Interiorización localizable en el plano léxico, por

---

[45] Platón, *Apología*, 31d *(vid. Theages*, 128d; *Fedro*, 242b-c).

[46] *Daimónion* es el diminutivo de *daímon*, literalmente "distribuidor" (de *daíeszai*, "distribuir").

[47] E. A. Havelock, "*Dikaiosúne*: An Essay in Greek Intellectual History", en *Phoenix*, 23 (1969), pp. 49-70.

consiguiente, y que verifica la del *nómos* en "voz de la conciencia" atestiguado para Sócrates en la obra de Platón. De hecho, se trataba de un solo movimiento de interiorización llevado a cabo en el transcurso del siglo V, que fue asimismo el siglo que nos brindó los primeros testimonios directos sobre la lectura silenciosa, es decir, sobre la interiorización de la voz del lector, que desde entonces iba a ser ya capaz de "leer en su cabeza".

La lectura silenciosa

En su artículo "Silent Reading in Antiquity" (1968), Bernard Knox cita dos textos del siglo V a.C. que parecen demostrar que los griegos —o para ser más precisos, algunos de ellos— practicaban la lectura silenciosa, y que en la época de la guerra del Peloponeso, los poetas dramáticos podían contar con una familiaridad de su público con ella [48]. El primero de esos textos era un pasaje del *Hipólito* de Eurípides, que data del 428 a.C. Teseo ve la tablilla de escritura que pendía de la mano de Fedra, y se pregunta qué era lo que le podía anunciar. Rompe el sello. El coro interviene para cantar su inquietud, hasta que le interrumpe Teseo, exclamando: "¡Ay! ¿Qué desgracia intolerable, indecible, vendrá a añadirse a la desgracia? ¡Infortunado de mí!" [49]. A petición del coro, revelará después el contenido de la tablilla, no leyéndola en voz alta, sino resumiendo su contenido. La había leído claramente en silencio, durante el canto del coro.

El segundo texto de Knox es un pasaje de *Los caballeros* de Aristófanes, fechado en 424 a.C. Se trataba de la lectura de un oráculo escrito, que Nicias logró robarle a Paflagón. "Déjamelo para que lo lea", le dice Demóstenes a Nicias, quien le escanciaba una primera copa de vino y le pregunta: "¿Qué dice el oráculo?". A lo que Demóstenes, absorto en su lectura, le replica: "¡Llénam e otra copa!" "¿De veras dice que te llene otra copa?", le pregunta entonces Nicias, creyendo que se tra-

[48] Knox, art. cit., pp. 432-435.

[49] Eurípides, *Hipólito*, 874-875.

taba de una lectura en voz alta hecha por Demóstenes. Esa broma se repite y se amplía en los versos siguientes, hasta que Demóstenes le revela a Nicias: "Aquí dentro se dice cómo va a perecer el propio Paflagón" [50]. Le ofrece luego un resumen del oráculo. No lo lee: lo ha hecho ya, en silencio. Ese pasaje nos presenta a un lector que tenía la costumbre de leer para sus adentros (y que hasta sabía hacerlo y pedir de beber al mismo tiempo...) junto a un oyente que no parecía acostumbrado a esa práctica sino que toma las palabras pronunciadas por el lector por palabras leídas, cuando en realidad no lo eran.

La escena de *Los caballeros* es especialmente instructiva, por lo menos de entrada, porque indica que la práctica de la lectura silenciosa no era cosa conocida por todos en 424 (Platón tenía entonces cinco años), aunque se daba por supuesto que el público de la comedia la conocía. Era una práctica reservada a un número limitado de lectores, y sin duda desconocida por buen número de griegos, sobre todo —cabe pensar— por los analfabetos, que no conocían la escritura más que "desde fuera". Además, conviene recordar que los dos documentos citados eran de procedencia ateniense; en lugares como Esparta, donde se esforzaban por limitar la enseñanza de las letras a "lo estrictamente necesario", la lectura silenciosa debió de ser todavía menos susceptible de ser conocida, y menos practicada. Para el lector que leía poco y de manera esporádica era probable que el desciframiento lento y a tientas de lo escrito no engendrara la necesidad de una interiorización de la voz, ya que la voz era precisamente el instrumento mediante el cual la secuencia gráfica era reconocida como lenguaje. Ya hemos visto que la sonorización de lo escrito se programaba, negativamente, mediante la ausencia de intervalos. Y si esa sonorización era un valor en sí, ¿por qué se iba a sentir la necesidad de abandonar la *scriptio continua*, obstáculo técnico al desarrollo de la lectura silenciosa?

Porque la ausencia de intervalos era un obstáculo, y lo siguió siendo. Pero no fue un obstáculo insalvable, como cabría

---

[50] Aristófanes, *Los caballeros*, 118-127.

creer partiendo de la experiencia medieval, en la cual, según Paul Saenger, la *word division* fue una condición necesaria para que pudiera difundirse la lectura silenciosa, practicada por monjes que copiaban textos en silencio [51]. Porque, como acabamos de comprobar, los griegos parecen haber sabido leer en silencio, aun conservando la *scriptio continua*. Como sugiere Knox, el manejo frecuente de grandes cantidades de texto abrió la posibilidad de una lectura silenciosa en la Antigüedad, silenciosa y, por tanto, rápida. En el siglo V a.C. es verosímil que Heródoto abandonase la lectura en alta voz en el transcurso de su labor de historiador; y, ya en la segunda mitad del siglo VI, quienes en Atenas bajo los pisistrátidas se ocuparon del texto homérico con miras casi filológicas —como pudo hacerlo el poeta Simónides— tuvieron sin duda la ocasión de aplicar esa técnica. Técnica reservada a una minoría, claro está, pero una minoría importante en la que se hallaban desde luego los poetas dramáticos.

La introducción del intervalo no bastó para generalizar la lectura silenciosa en la Edad Media. Fue preciso algo más que esa innovación técnica llevada a cabo ya en el siglo VII de nuestra era. Fueron precisas las exigencias de la ciencia escolástica para que las ventajas de la lectura silenciosa —rapidez, inteligibilidad— fueran descubiertas y explotadas en gran escala. Efectivamente, fue en el seno de la ciencia escolástica donde pudo "cuajar" la lectura silenciosa, si bien permaneció prácticamente desconocida en el resto de la sociedad medieval [52]. Y del mismo modo —digo yo— el manejo de grandes cantidades de textos no sería un factor suficiente para que la lectura silenciosa "cuajase" a lo largo del siglo V a.C. en determinados círculos de la Grecia antigua. La lectura extensiva parece más bien ser fruto de una innovación cualitativa en la actitud respecto de lo escrito. Fruto de todo un contexto mental, nuevo y poderoso, capaz de reestructurar las categorías de la

---

[51] P. Saenger, "Silent Reading. Its Impact on Late Medieval Script and Society", en *Viator*, 13 (1982), p. 378.

[52] Saenger, art. cit., pp. 378-380; 383-384; 405.

lectura tradicional. Porque no cabe que la lectura silenciosa fuese estructurada solamente por el hecho cuantitativo: verdad es que el propio Knox no cita más que a autores posclásicos —por ejemplo, el muy erudito Dídimo de Alejandría, autor de varios millares de libros— cuando quiere evocar las dilatadas lecturas de los clásicos. Puede serlo, en cambio, mediante la experiencia del teatro.

El modelo del teatro

Analicemos cuáles son los rasgos distintivos de la representación teatral lo suficientemente nítidos y originales como para haber podido estructurar la nueva práctica de la lectura silenciosa. Naturalmente, cabe pensar, ante todo, en la separación muy marcada entre el escenario y el público. Esa separación delimitaba el juego ficticio que se desarrollaba en el escenario y en cierto modo constituía la originalidad misma del teatro: el público no podía intervenir en ese juego. No podía, por ejemplo, comunicar a un personaje que estaba en las tablas lo que él ya sabía acerca de su destino. No podía detener el transcurso de los acontecimientos explicando a los personajes lo que había que hacer. Tenía que limitarse a "contemplarlos" *(zeâszai)* cuando, en el juego trágico, se encaminaban a su propia destrucción. La tensión creada por esa situación hacía que la acción escénica fuera mucho más fascinante: el espectáculo teatral se ofrece en una autonomía que el público no debe perturbar, como exige la regla del "juego" *(paidiá)* de que hablaba Thespis cuando, en pleno siglo VI a.C., defendía su arte nuevo contra la crítica indignada de Solón [53].

El público —y ya el de Thespis— tenía que mirar y escuchar. A los espectadores no les incumbía ni intervenir en el escenario ni el leer el texto que, ausente del escenario, de todos modos regía en él toda la acción. Memorizado por los actores, el texto no era visible más que en el momento de ser dicho [54]. Los

[53] Plutarco, *Vida de Solón*, 29.

[54] *Vid.* Ch. Segal, *La Musique du Sphinx*, París, 1897, pp. 263-298.

actores lo sustituían, traduciéndolo en "escritura vocal" —expresión que se justificará plenamente más adelante—, más que en lectura en voz alta. Los actores no lo leían: producían una copia vocal. En ello se distinguían del lector ordinario, que presta su voz a lo escrito que tiene ante sí. Al lector ordinario no se le puede suponer que, cuando lee, produce otro escrito —vocal—, por la sencilla razón de que su voz se percibe como prolongación "natural" de lo escrito, como su perfeccionamiento o su suplemento necesarios. Por ende, su voz no puede considerarse como su copia. La lectura en alta voz se hace en presencia de lo escrito, de modo que el oyente de esa lectura no pueda equivocarse acerca de la relación de contigüidad entre la escritura y la voz. Contrariamente a las palabras pronunciadas por el actor, las del lector no son palabras aprendidas de memoria (aunque todo lector sea muy libre de memorizar lo que lee).

En cambio, la separación entre el texto dramático y la difusión que de él llevan a cabo los actores parece lo suficientemente grande como para que esa difusión merezca la designación, todavía provisional, de escritura vocal. Antes del espectáculo, los actores quizá hayan leído el texto para fijarlo en la memoria pero, durante la representación, sus voces sustituyen a lo escrito. Los espectadores escuchan su "escritura vocal". Y, así como el actor no se confunde con el lector, la escucha tampoco transforma a los espectadores en lectores tradicionales. En su condición de espectadores, no tienen por qué activar o reactivar lo escrito mediante la intervención de su propia voz, porque lo escrito les habla con toda autonomía. Escuchan de modo pasivo una escritura. Una escritura vocal.

La separación entre el escenario, desde donde se emite esa escritura vocal, y el público, que la escucha, es probablemente lo bastante nítida como para haber sugerido a los griegos una separación análoga entre lo escrito y el lector. O mejor dicho: para haberles abierto la posibilidad de una actitud para con lo escrito. El lector tradicional, que necesita de su propia voz para "reconocer" la secuencia gráfica, mantiene con lo escrito, en el plano de la sonorización, una relación sen-

siblemente activa (aunque, en relación con el escritor cuyo programa ejecuta, pueda desempeñar el cometido de "interlocutor pasivo"). Tiene que hacer un esfuerzo mental para cumplir su función instrumental, ya que si no, las letras quedarían vacías de sentido. Por el contrario, quien sabe leer en silencio mantiene con lo escrito una relación en la cual éste tiene un papel más bien pasivo. No es ya el instrumento de lo escrito, porque lo escrito le "habla" a solas. Al lector le corresponde escuchar de modo pasivo.

Mejor dicho: la actividad de quien lee en silencio no es vivida como un esfuerzo para descifrar, sino una actividad que se ignora en cuanto tal (igual que la actividad interpretativa del "oído" al escuchar una secuencia sonora significativa es una actividad que se ignora como tal: más bien se muestra como una recepción pasiva). Su "reconocimiento" del sentido es inmediato; no va precedido de un momento opaco. El lector que lee para sus adentros no tiene que activar ni reactivar lo escrito mediante la intervención de su voz. Le parece simplemente que la escritura habla. Está a la escucha de una escritura, igual que el espectador en el teatro está a la escucha de la escritura vocal de los actores. Lo escrito que es "reconocido" de modo visual parece poseer la misma autonomía que el espectador teatral. Las letras se leen —o mejor, se dicen— a sí mismas. El lector "silencioso" no tiene por qué intervenir en el escenario de la escritura: las letras, capaces de "hablar", pueden prescindir de la intervención de su voz. Ya poseen una voz. Y el lector no tiene más que "escucharla" dentro de sí mismo: así, la voz lectora pasa a interiorizarse.

Si esa "pasividad" del lector es heredera de la pasividad del espectador de teatro, ¿hasta qué punto podríamos rastrearla, siguiendo el curso del tiempo? Los análisis de George Thomson del verbo *hypokríneszai*, "desempeñar un papel" [55], podrían ayudarnos a concretar el momento decisivo en que esa pasividad se instaló. Como observa Thomson, *hypokríneszai* significa dos cosas distintas en los poemas homéricos: "res-

[55] G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, 2.ª ed., Londres, 1950, pp. 181-183.

ponder" e "interpretar" (un presagio o un sueño). Contrariamente a otros eruditos, que han intentado elegir entre esos dos significados para explicar el origen del *hypokrités*, el "actor", Thomson se pregunta por qué han sido cubiertos por una sola palabra, como en un pasaje de la *Odisea* cuando Pisístrato le dice a Menelao: "Explica [...] si fue para nosotros o para ti solo para quien un dios hizo ver ese presagio". Y prosigue Homero: "Al oír esas palabras, Menelao [...] reflexionó con el fin de darle la respuesta *(hypokrínaito)* que convenía" [56]. Podría haberse traducido igualmente: "con el fin de darle la interpretación que convenía". La clave del problema, según Thomson, nos la brinda un pasaje del *Timeo*, donde se dice "que los *prophêtai* son desde luego *hypokritaí* de palabras y signos enigmáticos, pero en ningún modo son *mánteis* [a saber, adivinos que proferían sus palabras en éxtasis]" [57]. Y Thomson concluye que: *hypokrítes* era originariamente la designación de un personaje a quien se formulaban preguntas referentes a "palabras y signos enigmáticos", y su interpretación constituía la respuesta. Si ese personaje se hallaba al frente de un coro que llevaba a cabo un rito cuyo significado ignoraban los asistentes, el *hypokrítes* podía "responder" a las preguntas, "interpretando" lo que sucedía, diciendo por ejemplo: "Soy Dionisos, y éstas son las hijas de Eleuterio, a quienes he provocado la locura". Y más adelante, cuando empezó a brindar "respuestas-interpretaciones" sin que se las pidieran, ya no era un *hypokrités* en el sentido antiguo. Por ello mismo se había convertido en actor. Y de ese modo quedaba instaurada la separación entre el espacio escénico (en lo sucesivo, autónomo) y los espectadores (en lo sucesivo, pasivos).

Pues bien: precisamente el verbo *hypokríneszai* es el que se lee en la inscripción de Andron, hijo de Antífanes, sobre la que conviene volver ahora. Hallada en Atenas, esa inscripción métrica, en dialecto ático, pertenecía a una estatuilla de bronce hoy perdida, fechada a finales del siglo VI a.C.:

---

[56] Homero, *Odisea*, 15, 167-170.

[57] Platón, *Timeo*, 72a-b.

pâsin	*ís'*	*anthrōpois*	*hypokrínomai*	*hóstis*	*erōtâi*
a todo		hombre		que	pregunta
			le respondo		

idénticamente

bōs	*m'*	*anéthēk'*	*Ándrōn Antiphánous*	*dekátēn*
que			Andrón hijo de Antífanes	
	me	dedicó		como diezmo

Ante la inscripción que así se transcribe y así se traduce se imponen de modo imperativo algunas observaciones. A finales del siglo VI a.C., el teatro existía ya en su forma institucionalizada: los concursos trágicos comenzaron el 534, y las representaciones trágicas —antes de Esquilo, con un solo actor y un coro— se remontan probablemente a unos treinta años antes [58]. Cuando la estatuilla recibió la inscripción, el poeta trágico Tespis (el inventor del actor) se hallaba ya en plena actividad. Luego, probablemente, el verbo *hypokrínomai* poseía un significado más rico que lo que deja adivinar mi traducción por "yo respondo". En dialecto ático, en efecto, "responder" no era *hypo-kríneszai* como en jónico. En Atenas se empleaba *apo-kríneszai* en ese sentido. Si el autor de la inscripción hubiera querido escribir "yo respondo" habría utilizado *apokrínomai*, que era el equivalente métrico de *hypokrínomai*. Pero no lo hizo, lo cual nos autoriza a suponer que ese verbo fue elegido para expresar algo más que la simple idea de una respuesta.

Al emplear *hypokrínomai*, la estatuilla inscrita elevaba su "voz". "Hablaba". Y por la fuerza de las circunstancias, su decir era un decir teatral tanto como vocal: con su voz metafórica, la inscripción respondía a una pregunta que no se le había formulado, sino que ella anticipaba, con total autonomía. Igual que el *hypokrítes* en el teatro, daba su respuesta sin que se la pidieran. Pero si *hypokrínomai* significaba al mismo tiempo que interpretaba lo que se planteaba como un enigma —a saber:

---

[58] A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 2.ª ed., Oxford, 1962, p. 88.

qué sentido había que atribuir a la estatuilla inscrita—, la inscripción se interpretaba a sí misma, se descifraba ante los ojos del espectador-lector, que no tenía que hacer esfuerzo alguno para vocalizar el escrito, ya que éste se "vocalizaba" aquí a sí mismo. ¡Hipócrita lectora, que nos ofrecía la representación de la voz...! Como primicia, a decir verdad. Porque antes de la invención de la lectura silenciosa, la escritura apuntaba a la producción de una voz, no a su representación. Hasta su sonorización, no representaba más que lo que para nosotros representan unas letras escritas a la máquina por un mono.

Al dirigirse al espectador-lector, que no tenía que dejar oír su propia voz, la inscripción podía entonces brindar su sentido directamente a los ojos: ¿por qué leer en alta voz, si la inscripción sabía "hablar" en silencio? El sentido del objeto llega a los ojos del lector como mediante una especie de irradiación o de "efluvio". El objeto irradiaba su sentido sobre el lector. El sentido del objeto no era ya laboriosamente activado por la voz del lector. Su escritura era autónoma, "hablaba". Tal era, según creo yo, la lógica de esa inscripción, que atestiguaba de manera indirecta (y no, como los pasajes del *Hipólito* y *Los caballeros*, de manera directa) una práctica de lectura silenciosa en la Atenas del siglo VI a.C. que se acababa y, a la par, la interiorización del espacio teatral en el espacio escrito. En lo sucesivo, el espacio escritural era susceptible de ser un escenario.

Esa nueva forma de lectura, en la cual el lector se hallaba como "pasivizado" en cuanto espectador de una escritura activa, que irradiaba su sentido, obedecía a un esquema que se repite en la teoría de la percepción visual, tal como fue elaborada por Empédocles, Leucipo y Demócrito a lo largo del siglo V a.C. Según dice Aristóteles, "Empédocles se parece a quien cree ver cuando sale la luz del ojo" [59]. O sea, que Empédocles adoptaba la postura inversa de la implicada por la lectura silenciosa, en la cual el escrito emitía sentido en dirección al ojo. Pero —y esto es significativo— Aristóteles añadía: "Empédocles declara unas veces que vemos así, y otras veces

[59] Aristóteles, *De la sensación*, 437b.

sostiene que la visión se produce gracias a las emanaciones *(apórrhoiai)* de los objetos vistos" [60]. En efecto, esta última postura fue la que prevaleció entre sus sucesores: los atomistas, empezando por Leucipo, consideraban asimismo la visión como fruto de una emanación o de una efluescencia *(aporrhoé)* dirigida por los objetos vistos hacia el ojo. En el siglo III de nuestra era, un filósofo resumía su teoría del siguiente modo:

> Atribuyen la vista a determinadas imágenes que, con la misma forma que el objeto, fluyen [verbo: *aporrheîn]* sin cesar desde los objetos vistos y alcanzan al ojo: tal era la postura de la escuela de Leucipo y de Demócrito [61].

Por tanto, entre los atomistas, la visión se debía a una emisión continua de corpúsculos por el objeto visto; emisión que, de manera más o menos complicada (debido a las restricciones inherentes a la teoría atomista) era finalmente recibida por el ojo. La postura de Empédocles debía sin duda su ambigüedad al hecho de que el filósofo tuvo que abandonar una teoría recibida para elaborar otra nueva, más satisfactoria. Por el contrario, la postura de los atomistas —herederos de esa nueva teoría— parece diferir desde el comienzo, por lo menos en lo referente al aspecto que aquí nos interesa. El ojo no emitía un rayo para ver, sino que recibía el efluvio de los objetos vistos: tal es la dirección hacia la que para ellos parecía orientarse la información visual.

Esa relación analógica entre la percepción visual y la lectura silenciosa, en la que el ojo parecía recibir de manera pasiva la irradiación de lo escrito, no cobraba, sin embargo, todo su peso antes de ser confrontada a un hecho fundamental en la teoría de los atomistas. Para ellos, la combinación de los elementos en el mundo físico se explicaba con ayuda del modelo alfabético, en el cual las palabras se formaban mediante la combinación de las veinticuatro letras: en griego, *stoijeîa* sig-

---

[60] *Ibíd.*; *vid.* Empédocles, fr. B 89 Diels-Kranz.

[61] Alejandro de Afrodisia, *De la sensación*, 56, 12.

nificaba tanto "letras" como "elementos" [62]. "La tragedia y la comedia se escriben con las mismas letras", leemos en Leucipo [63]; asimismo, en el mundo físico, son los mismos elementos los que se combinaban y recombinaban para cambiar las cosas. Con toda razón se ha hablado de la "ontografía" de los atomistas (Heinz Wismann). De tal modo que, en su teoría, la percepción visual era susceptible de convertirse en una lectura, una lectura silenciosa del mundo.

Si, en el siglo VI a.C., la estatuilla dedicada por Andrón era un hecho aislado en cuanto objeto "parlante" (en el sentido que he precisado más arriba), en el curso del siglo V a.C. su metáfora fue cada vez más frecuente. No tanto en el terreno de las inscripciones, sino entre los autores que practicaban una escritura menos lacónica y que, por esa razón, eran más susceptibles de cambiar sus costumbres de lectura. Mi primer ejemplo es Esquilo, cuya antelación en ese campo resulta harto significativa (pronto se entenderá por qué). En él, el empleo de la metáfora era sugerido por tres escudos de héroes, a saber, los de Capaneo, Etéocles y Polinicio en *Los siete contra Tebas* [64]. En ella le dice el Mensajero a Etéocles: "En su blasón, Capaneo tiene un hombre desnudo, que lleva el fuego, una antorcha en llamas arma sus manos, y proclama, en letras de oro: 'Incendiaré la ciudad'". En una obra de teatro en la que se encuentra la notable expresión sinestésica de "veo el estruendo" parece lógico que los objetos tomen la palabra y que el personaje dibujado en el escudo "vocifere", como el escudo citado, o "grite" *(bóaî)*, como el escudo de Etéocles, a través de las letras alfabéticas dibujadas junto a él. Por último, en el escudo de Polinicio se ve a la Justicia personificada, identificada no mediante sus atributos tradicionales, sino gracias a una leyenda: "Y ésta pretende ser la Justicia, como dice *(légei)* la inscripción situada junto a ella".

---

[62] *Vid.* S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, Oxford, 1956, pp. 126-128.

[63] Leucipo, fr. A 9 Diels-Kranz.

[64] Las citas que siguen corresponden a los versos 432-434; 103; 465-469; 646-648.

Mi segundo ejemplo es Heródoto. En él, las letras del alfabeto comienzan igualmente a hablar *(légein)*, y de manera superabundante; y los oráculos escritos, las estelas y los trípodes elevan también la "voz", así como la estatua de piedra del faraón egipcio Sethi, que "pronuncia" su propia inscripción [65]. Para el historiador que escribía de manera extensiva y que leía más aún, naturalmente se imponía la lectura silenciosa, posibilitada mentalmente por la experiencia del teatro (conviene recordar aquí que Heródoto fue amigo de Sófocles). Tenía necesidad de leer aprisa, aunque no fuera más que para elaborar mejor su propia obra escrita. Y acelerar la velocidad de la lectura significa hasta cierto punto necesariamente interiorizar la voz lectora, o sea, hacer abstracción de la voz y leer para sus adentros.

El "escenario" de la escritura y la escritura en el alma

La inscripción de Andrón, hijo de Antífanes, marcó un hito decisivo en las relaciones de los griegos con el espacio escrito: no fue casual el que el *Fedro* de Platón le hiciera eco, a más de un siglo de distancia, en un pasaje referente a lo propio de la escritura [66]. Comparando la escritura con la pintura, allí Sócrates le reprocha a lo escrito que "significa siempre lo mismo", es decir, exactamente aquello de que se vanagloriaba la inscripción de Andrón. Naturalmente, el filósofo hubiera podido formular el mismo reproche a un actor, cuya voz no era más que el instrumento de un texto inmutable, y no la de alguien en posesión del saber, *epistéme*. Lo hace, en efecto, en otro lugar. Ambas cosas son equivalentes porque, como hemos visto, lo escrito y el actor eran análogos, intercambiables. El actor sustituía a lo escrito en el escenario, y lo escrito sustituía al actor en la inscripción de Andrón. Produciendo lo que yo denomino una "escritura vocal", el actor abría la posibi-

---

[65] Heródoto, I, 124, 187; II, 102, 106, 133, 136, 141; III, 88; IV, 91; V, 60, 61, 90, 92; VI, 77; VII, 228; VIII, 22, 136.

[66] Platón, *Fedra*, 275d.

lidad de una nueva actitud para con lo escrito, la posibilidad de una lectura silenciosa. De hecho, la estatuilla inscrita dedicada por Andrón se definía como "actor", *hypokritès*, lo cual lleva a suponer esa nueva actitud. El espacio escrito era un "escenario" que tomaba prestada su lógica al espectáculo teatral, atribuyendo al lector el papel del espectador. Con ello, interiorizaba el teatro.

Esa conclusión está justificada a la vez por la inscripción de Andrón y por un pasaje como el del *Hipólito* de Eurípides, ya citado, en el que la "tablilla de escritura" muerta de Fedro "grita, grita horrores, *boâi, boâi déltos álasta*". Tal como lo escenificó Eurípides, a lo escrito cabe atribuirle no sólo "hablar" durante el acto de lectura silenciosa, sino además "gritar". Hasta era capaz de cantar; Teseo continúa, unos versos más adelante: "Tal es, tal es el canto sonoro que he visto alzarse de esas líneas escritas, *hoîon hoîon eîdon en grafaîs melos fzengómenon* [67]. El actor que cantaba el papel de Teseo (era un pasaje lírico) cantaba, pues, un *mélos* sonoro que surgía de lo escrito, es decir, de un canto para los ojos.

En el escenario, un actor que cantaba; en la tablilla escrita —leída en silencio y que, por ende, interiorizaba el espacio teatral—, letras que "cantaban". Difícil resulta imaginar una escenificación más instructiva de la lectura silenciosa. Y ello por dos razones. En primer lugar, hacía intervenir, en un canto de primer grado de la escena, el canto figurado de lo escrito, subrayando mediante esa inclusión la analogía entre el espacio teatral y lo escrito leído en silencio. Con posterioridad, establecía claramente la correlación entre el objeto "parlante" y la lectura silenciosa: a la "voz" escuchada interiormente en el transcurso de la lectura silenciosa le correspondía precisamente el objeto "parlante". Luego el testimonio del *Hipólito* no se reducía a los hechos externos —que no permitían distinguir de manera indiscutible entre lectura silenciosa y lectura simplemente inaudible para los demás—, sino que entrañaba un aspecto interno que corrobora la interpre-

---

[67] Eurípides, *Hipólito*, 865; 877; 878-880.

tación de Bernard Knox, añadiéndole hechos vinculados a la arquitectura mental de una lectura verdaderamente silenciosa.

Si de esa manera el teatro se interiorizaba en el libro, el libro se interiorizaba a su vez en el espacio mental, designado unas veces como *frên* y otras como *paujê*. Y ello, mucho antes de Platón quien, en un pasaje del *Fedro*, oponía la escritura ordinaria a la "escritura en el alma" [68]. Nuestro primer testimonio de la metáfora "el libro del alma" nos lo brinda Píndaro quien, en un poema del que ya hablamos anteriormente (en el análisis del verbo *anagignóskein)*, exclamaba: "¡Leedme el nombre del vencedor olímpico, allí donde está escrito (verbo: *gráfein)* en mi mente *(frén)!*" [69]. Pero fue entre los trágicos donde esa metáfora conoció su mayor fortuna antes de ser recogida por Platón. Y con razón: los poetas dramáticos, que elaboraban textos destinados a ser aprendidos de memoria por sus actores, vivían muy concretamente la inscripción del texto en la mente del actor. Para el poeta dramático, el actor recibía una inscripción, lo mismo que la piedra o la tablilla de escritura. El interior del actor era un espacio escritural. Lo cual quiere decir que el texto dramático estaba "inscrito" en la mente de quien lo declamaba en el escenario. Así se justifica la expresión "escritura vocal" que he ido utilizando a lo largo de todas estas páginas, y se comprende por qué Esquilo —que introdujo un segundo actor— [70] escribía en la memoria de sus actores, mientras que Homero (aunque fuera escritor) no puede ser considerado como alguien que escribía en la memoria de sus aedas, demasiado separados de él —tanto en el tiempo como en el espacio— para que semejante metáfora pudiera ser pertinente.

Citemos los ejemplos procedentes de la obra de Esquilo, aunque esa misma metáfora se repita en los otros dos grandes trágicos. En *Prometeo encadenado*, el protagonista declaraba: "A ti primero, Io, te diré los errores de tu turbulenta carrera:

---

[68] Platón, *Fedra*, 275d-276a; *vid. Filebo*, 38e-39a.

[69] Píndaro, *Olímpicas*, 10, 1-3.

[70] Aristóteles, *Poética*, 4, 1449a16.

¡inscríbelos en las tablillas fieles de tu memoria! *(frénes)*"[71]. Prometeo era un personaje vinculado a los orígenes de la escritura; según una tradición, Dánaos lo estaba también. He aquí cómo se dirigía este último a sus hijas: "Y ahora, en la tierra, mi previsión os anima a conservar mis consejos bien grabados dentro de vosotras". Y la misma metáfora se repetía más adelante en la misma obra cuando Dánaos dice: "¡Y ahora, a las numerosas lecciones de modestia inscritas dentro de vosotras por vuestro padre, le añadiréis la inscripción siguiente!". En las *Euménides*, el coro compara la memoria de Hades a una tablilla de escritura: "Hades, bajo la tierra, exige a los humanos unas terribles cuentas; y su alma *(frên)* que todo lo ve, de todo guarda fiel transcripción". Y en mi último ejemplo tomado de Esquilo, Electra le dice a Orestes: "Escucha e inscribe en tu corazón *(frénes)*". Es una fórmula que el poeta trágico hubiera podido utilizar dirigiéndose a uno de sus actores.

En Atenas: la escenificación del alfabeto

De ese modo se traban unas relaciones de interiorización entre el teatro y el libro tanto como entre el libro y el alma. Pero a esos dos movimientos de interiorización —del teatro a lo escrito, de lo escrito al alma— les corresponden dos movimientos de exteriorización, que van en sentido inverso. En primer lugar, el espacio mental está naturalmente exteriorizado en el libro. Cabe incluso postular la existencia de una escritura silenciosa, aunque quizá sea imposible de documentar. En efecto, el *hypómnema* escrito puede sustituir a una memoria que falla[72]: constituye una memoria externa, objetiva, una ayuda de la memoria que no conviene confundir con la memoria viva de una persona. Consciente de los límites de esa memoria objetivada, Platón recurre a ella, así como el

---

[71] Esquilo, *Prometeo encadenado*, 788-789. Las citas que siguen proceden de los pasajes siguientes: *Suplicantes*, 178-179; 991-992; *Euménides*, 273-275; *Coéforas*, 450.

[72] Platón, *Fedra*, 276d.

poeta dramático, cuyo texto constituye un *hypómnema*, escrito no con miras a los lectores de la posteridad, sino con miras al espectáculo único, del que parecía constituir condición indispensable.

Así como el espacio mental podía exteriorizarse en el espacio escrito, el espacio escrito podía a su vez exteriorizarse en el espacio teatral. En primer lugar, naturalmente, cuando el texto dramático se escenifica, movimiento en cierto modo original en ese sistema de representaciones interdependientes, puesto que daba lugar a lo que he denominado "escritura vocal". Pero esa exteriorización ha sido incluso literalmente puesta en escena en la Grecia antigua —y de modo un tanto singular— en el Espectáculo del alfabeto (o, en griego, la *Grammatikè theoría)* del poeta ateniense Callias [73]. Esa obrita plantea problemas difíciles en lo referente a la fecha de su composición y a su relación, en los planos musical y métrico, con la *Medea* de Eurípides (fechada en 431 a.C.) y con el *Edipo rey* de Sófocles (que data de poco después del 430 a.C.). ¿Es la inspiradora de esas dos obras, o constituye su parodia? No podemos aquí entretenernos en ese debate. Me contentaré con atribuir una fecha aproximada a la obra, diciendo que pertenece a la segunda mitad del siglo V a.C.: todas las fechas ya propuestas caen dentro de los límites de ese periodo. De todos modos, esa aproximación será ampliamente suficiente para mi propósito.

¿Qué ofrece el *Espectáculo del alfabeto* a la contemplación *(theoría)* de sus espectadores *(theataí)?* Nada menos que un coro de veinticuatro mujeres que representan el alfabeto jónico, presentado en el Prólogo de la manera siguiente: "¡Alfa, bêta, gamma, delta, ei [que es la letra de Apolo], dsêta, êta, zêta, iota, kappa, lambda, mü, nü, xei, u, pei, rho, sigma, tau, ü; phei asiste, igual que chei, a psei- y hasta la ô...". Luego el coro, poniéndose de dos en dos, nos hace asistir a un ejercicio de escuela elemental: "Beta alfa: ba; beta ei: bé; beta eta: bé; beta

---

[73] Ateneo, VIII, 276a; X, 448b; 453c-454a (= Callias, fr. 31 Edmonds). *Vid.* E. Pöhlmann, "Die ABC-Komödie des Kallias, en *Rheinisches Museum*, 114 (1971), pp. 230-240.

iota: bi; beta u: bu; beta ô: bô"; y luego, en la antiestrofa: "Gamma alfa, ga; gamma ei, guê" y así sucesivamente, lo cual supone en total diecisiete estrofas, cantadas en una sola y única melodía.

Tras ese "coro silábico" —que sacaría de quicio a los especialistas modernos de aprendizaje de la lectura— viene un diálogo entre el Maestro de escuela y dos mujeres:

EL MAESTRO DE ESCUELA.— Hay que pronunciar *alfa* sola, señoras y, en segundo lugar, *ei* sola. Usted, usted dirá la tercera vocal...

PRIMERA MUJER.— Entonces, diré *êta*.

EL MAESTRO DE ESCUELA.— Luego, usted dirá la cuarta...

SEGUNDA MUJER.— *Iota*.

EL MAESTRO DE ESCUELA.— La quinta...

PRIMERA MUJER.— *U*.

EL MAESTRO DE ESCUELA.— Diga usted la sexta...

SEGUNDA MUJER.— Es la *ii*.

EL MAESTRO DE ESCUELA.— Pero la última de las siete vocales, la *ô* larga, yo os la diré; y, además, las siete puestas en metro. Cuando las hayan pronunciado, díganlas para sus adentros...

En el fragmento siguiente, Callias se divierte dando la descripción detallada de dos letras sin que sus nombres sean pronunciados, pero de manera que se pueda entender de cuáles se trata. En *Teseo*, Eurípides hizo lo mismo: un pastor analfabeto describe las letras del nombre TESEO sin saber lo que significaban [74]. En Callias, ya se entiende por qué, el mismo desarrollo no se debe a la ignorancia de las letras: "Estoy encinta, señoras —dice una mujer [posiblemente, la Escritura personificada]—; por pudor, amigas mías, voy a pronunciar el nombre del bebé describiendo la forma de las letras. Hay un palo derecho y largo; en su centro se cruzan dos líneas pequeñas curvadas hacia arriba, una a cada lado. Luego viene una que es como un círculo sin cerrar y con dos patitas". Eran la *pso* y la *omega*, signos ambos del alfabeto jónico y, por tan-

[74] Eurípides, fr. 382 Nauck^2.

to, bastardos en el ámbito ateniense. Precisamente con esas dos letras debió acabarse la decimoséptima estrofa del "coro silábico". Por desgracia, no conocemos el significado exacto —desde luego, obsceno— de *pso*. Sea como fuere, *pso* debía referirse a algo que a la mujer le daba vergüenza decir. Y, por el hecho de que la broma tenía lugar en el escenario, podemos añadir que esas dos letras tienen un valor pictográfico propio para bromas obscenas. Después de todo, Sófocles utilizó en el drama satírico *Amfiaraos* [75] a un actor que danzaba la forma de las letras en escena.

En resumidas cuentas, durante la segunda mitad del siglo V a.C. se escenificó el alfabeto jónico en el teatro de Dionisos en Atenas. Lo cual constituyó un acontecimiento. En aquella misma época, las letras empezaron a "hablar" a gran escala en la obra de Heródoto, el amigo de Sófocles, fenómeno que atestiguaba de manera indirecta la práctica de la lectura silenciosa (y añadiremos que la propia lectura silenciosa). Mediante un movimiento exactamente inverso que el de la inscripción de Andrón, anterior a él en alrededor de un siglo, el *Espectáculo del alfabeto* permitía ver lo que normalmente está disimulado en el teatro, es decir, lo escrito. El "gran ausente" del escenario hacía allí finalmente acto de aparición. En ello insiste precisamente el título de la obra: *theoría*, palabra derivada —como *théatron*— de *theáomai* ("veo", "contemplo"), significaba precisamente "espectáculo para la vista". O sea, que se verían las letras en el teatro, no se oiría solamente la "escritura vocal" de los actores. Las letras alfabéticas iban a ser ofrecidas a la vista, no solamente inscritas en la memoria de los actores. Todo el escenario haría ver que en el fondo era un espacio escritural, un espacio escritural capaz de "responder": de decirse y leerse e interpretarse en voz alta.

La idea de esa representación sólo pudo brotar en la mente de alguien para quien las letras eran ya autónomas y para quien su vocalización no era condición necesaria para su comprensión. Es decir, en la mente de alguien para quien las letras

---

[75] Sófocles, fr. 117 Nauck^2.

se habían convertido en "mera" representación de una voz (realmente transcrita o ficticia, como en el caso de una escritura silenciosa) y para quien su finalidad original —a saber, producir *clase*, fama sonora— ya no era la única. Resumiendo, en la mente de alguien para quien la lectura silenciosa le era íntimamente familiar.

Esa conclusión era, sin embargo, inadecuada en la medida en que sugiere que la lectura silenciosa acabó por triunfar en el mundo griego. En realidad, siguió siendo un fenómeno marginal, practicado por profesionales de la palabra escrita, sumidos en lecturas suficientemente amplias como para fomentar la interiorización de la voz lectora. Para el lector medio, la manera normal de leer siguió siendo la lectura en alta voz, como si fuera imposible borrar la razón primordial de la escritura griega: producir sonido, no representarlo. En la Antigüedad griega, la voz no abdicó nunca. Por razones culturales, su reino no se vio seriamente amenazado. La lectura silenciosa no desarrolló su propio vocabulario, sino sencillamente recurrió a los términos ya existentes, como *anagignóskein*, que en adelante se refirió no sólo al reconocimiento acústico de lo escrito, sino además al reconocimiento visual de la secuencia gráfica, que "hablaba" directamente a los ojos. Por todo su carácter innovador, la lectura silenciosa de los griegos seguía estando determinada por la lectura en alta voz, de la cual guardaba algo así como un eco interior irreprimible.

Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano

Guglielmo Cavallo

¿En qué momento podemos empezar a hablar de la presencia de verdaderos libros en Roma y de la aparición allí de una práctica real de la lectura? En la Roma de los primeros siglos, el uso de la escritura debe considerarse circunscrito al cuerpo sacerdotal y a los grupos gentilicios, depositarios de los saberes fundamentales de la ciudad, el sacramental y el jurídico, de la medida del tiempo, del orden analítico de los acontecimientos: conocimientos que se encontraban recogidos en libros *lintei* (de tela de lino, en los cuales se conservaba fundamentalmente el saber sacramental) o en *tabulae* lignarias. Desde el aspecto más específico de la literatura de Roma, sus formas primitivas estaban relacionadas con el restringido círculo de la clase dirigente y con exigencias concretas de la vida social: prosa oratoria de estilo sobrio, *mortuorum laudationes*, informes de magistratura, memorias de la ciudad escritas sin ornamento retórico alguno. Catón el Censor (234-149 a.C.) leía sus oraciones en tablillas [1]; y él mismo compuso y escribió "en gruesos caracteres" —con el objeto de hacerla más clara para la lectura— una "historia de Roma" para que cuando su hijo aprendiera las primeras nociones de la lectura y la escritura pudiera aprovechar la experiencia del pasado [2]. Nos encontramos aún lejos de los verdaderos libros y prácticas de lectura, pero la época de Catón señala un momento de desarrollo.

En el 181 a.C. fueron encontrados los llamados "libros de Numa", rollos de papiro envueltos en hojas de cedro. Estos rollos —por lo que deducimos de fuentes que no dejan de ser

---

[1] A. E. Astin, *Cato the Censor*, Oxford, 1978, pp. 135-137.

[2] Plutarco, *Cato Maior*, 20, 7.

contradictorias— en parte eran griegos y de contenido filosófico-doctrinal, fueron quemados porque eran contrarios a la religión institucional; otra parte era latina y *de iure pontificum*, "de derecho pontificio" [3]. Sin embargo, eran falsos: "de aspecto demasiado nuevo" los describe Livio [4]; lo cual significa que en aquella época el volumen, el libro en forma de rollo de papiro difundido desde hacía tiempo en el mundo heleno, ya era conocido en Roma, y que aquí se importaba el mismo papiro, de modo que incluso se podían fabricar libros. En ese mismo periodo de tiempo en Ennio y, algunas décadas más tarde, en Lucilo se encuentran los primeros testimonios auténticos del uso de este material escrito y, por tanto, del rollo como soporte de textos literarios en el mundo de las letras [5].

El fenómeno está relacionado con dos hechos de capital importancia y que connotan la cultura romana entre los últimos años del siglo III y los inicios del siglo I a.C.: el nacimiento de una literatura latina basada en modelos griegos, y la llegada a Roma de bibliotecas completas griegas, provenientes de botines de guerra, en una época en la que cada vez eran más importantes las influencias helénicas, junto con la aparición de un maniático coleccionismo de objetos de producción griega. De este modo, los libros griegos importados representaron el modelo para el libro latino que estaba a punto de nacer. Obras como la *Odisea* de Livio Andrónico y el *Bellum Punicum* de Nevio fueron escritas en *volumina* de papiro, pero, según parece, originariamente no se repartieron en una serie ordenada de libros siguiendo una programación editorial concreta [6]. Por el contrario, la subdivisión de los *Annales* de Ennio

---

[3] Sobre esta cuestión remito a N. Lewis, *Papyrus in Classical Antiquity*, Oxford, 1974, pp. 85-87.

[4] Livio, 40, 29, 6.

[5] Lewis, *Papyrus...*, *op. cit.*, p. 88. T. Dorandi, "Lucilio, fr. 798 Krenkel" en *Studi italiani di filologia classica*, n. s., LXIII (1982), pp. 216-218, e *ibíd.*, "Glutinatores" en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, L (1983), pp. 25-28.

[6] J. van Sickle, "The Book-Roll and Some Conventions of the Poetic Book" en *Arethusa*, XIII (1980), p. 12.

en dieciocho libros desde su composición [7], y la partición del proemio de Nevio en siete libros realizada posteriormente por el gramático Ottavio Lampadione, indican que poco a poco se abría paso —gracias a la presencia cada vez más amplia de los modelos de libros griegos— una consciencia de la relación entre texto y libro. Se trataba no sólo de realizar una transposición de las *exemplaria Graeca* en un contexto cultural diferente, sino también de adquirir una disciplina de conjunto de la organización librera que, inspirándose en esos modelos, pudiera ordenar y disponer el texto para la lectura de un modo cada vez más funcional.

El nacimiento de un público lector

Según cuentan, Catón de Utica, antes de quitarse la vida, se retiró a sus aposentos, tomó el *Fedón*, el diálogo de Platón que trata del alma, y leyó una buena parte del mismo. Advirtió entonces que su espada no estaba en el lugar de costumbre, preguntó el motivo a un criado sin obtener respuesta; volvió, pues, a su lectura, pero de nuevo la interrumpió para ordenar a su criado que le devolviera su espada. Una vez terminado el libro, como nadie le llevaba el arma requerida, hubo de gritar para que la orden fuera obedecida; conseguido por fin su objetivo, volvió con el escrito de Platón y lo leyó de nuevo dos veces. Al final, después de haberse adormecido por unos momentos, se suicidó clavándose la espada en el pecho [8].

Más allá del especial momento psicológico en que se hallaba Catón, el escenario es el de una lectura realizada en la intimidad de su propia habitación, que fue interrumpida para dar algunas órdenes a los criados y por un breve sueño. Al final de la república, la aparición de la lectura casera, aislada, y la aparición de la "intimidad" en Roma parece ser que fueron fenómenos paralelos. El libro leído fue, y no es casualidad, uno de los diálogos de Platón, en una época, siglo I a.C., en

---

[7] S. Mariotti, *Lezioni su Ennio*, Urbino, 1991, pp. 17-23.

[8] Plutarco, *Cato Minor*, 68, 2-70, 2.

la que las lecturas cultas, sobre todo de autores griegos, se habían difundido entre la clase dirigente romana. Nos dice Cicerón que el mismo Catón acostumbraba a llegar al Senado con un libro en la mano, o bien se le hallaba inmerso en la lectura de los filósofos estoicos en Túsculum, en la villa de Lúculo el Joven [9], heredero de una biblioteca que su padre en los años 71-70 a.C., derrotado por Mitrídates, había llevado a Roma desde Oriente como *Pontica praeda*.

En Roma, las primeras bibliotecas privadas son bibliotecas de conquista [10]. Ya antes que Lúculo, Emilio Paolo había llevado a Italia los libros de Perseo, rey de Macedonia, y Silla, el dictador, había saqueado en Atenas —trasladando los *volumina* a su villa de Pozzuoli— la biblioteca de Apelición de Teos, el bibliófilo y filósofo peripatético, que había acumulado una envidiable colección de libros que incluía ejemplares pertenecientes a Aristóteles y a Teofrasto. Organizadas según un modelo helenístico-alejandrino, estas bibliotecas inspiran a las privadas, recientemente creadas a la romana, impulsadas por un creciente número de lectores, si bien aún se limitaba a una élite, en esa época del final de la república. Y, sin embargo, en Roma toma forma lentamente un nuevo modelo de biblioteca, como se desprende de los epistolarios de Cicerón, que cuando realizó la instalación de sus bibliotecas (en Roma y en las villas de Formia y de Túsculum) y la de su hermano Quinto, diseña una división para cada colección —una para libros griegos y otra de libros latinos— idónea para representar las dos culturas y el encuentro entre ellas que iba a tener lugar en Roma.

La formación de estas nuevas bibliotecas —se consideran las de Catón, Cicerón y su hermano Quinto, junto con la de Ático y la de Varrón— está condicionada por la producción librera de escritos latinos, aún lejos de alcanzar la cali-

---

[9] Cicerón, *De finibus*, III, 7.

[10] Sobre estas bibliotecas obtenidas en las conquistas y, en líneas generales, sobre las bibliotecas privadas en Roma entre el periodo tardío de la república y los primeros siglos del Imperio *vid.* al menos H. Blanck, *Das Buch in der Antike*, Múnich, 1992, pp. 152-160.

dad de la griega [11]: "no sé qué hacer por lo que respecta a los libros latinos, tan defectuosos como son las copias en comercio", escribe Cicerón a Quinto [12], que posee ya una biblioteca griega, pero aspira a formar una latina. El propio Cicerón tiene dificultades para localizar obras latinas, leídas y admiradas por él en los años de su adolescencia [13]; para incrementar "la biblioteca latina" no duda en que le transcriban los libros que le había enviado un poetastro como Vibio [14]; y cuando Lucio Papirio Peto le dona la biblioteca heredada de su hermano, no se olvida de recordarle los libros latinos, agradeciéndoselos aún más que los griegos [15].

El hecho de encontrar a Catón absorto en las lecturas de los estoicos en la biblioteca de Lúculo, o el ejemplo de Cicerón, que no sólo disfruta de sus libros sino también de los de Fausto Sila, de Lúculo y de su amigo Ático [16], indica que en la base de estas bibliotecas había una idea del descanso señorial o de la villa como una tranquila ocasión de *otium* en medio de libros y amigos. Estas villas tenían no sólo bibliotecas sino también pórticos, salas de recreo, pinacotecas, jardines y diversos ambientes ideados para evocar con su nombre instituciones helenísticas como *academia, gymnasium, lyceum, palaestra;* eran, pues, lugares para facilitar las relaciones sociales que configuran el escenario para la lectura privada de las clases cultas [17]. Por otra parte, la circunstancia de que las bibliotecas privadas estuvieran abiertas para la consulta externa —si bien circunscrita a una "casta cerrada"— demuestra que aquéllas ayudaban a las necesidades de lectura (estudio, entre-

---

[11] Sobre libros y bibliotecas en la época de Cicerón, *vid.* las interesantes observaciones de O. Pecere, "I meccanismi della tradizione testuale", en *Lo spazio letterario di Roma antica*, G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (Eds.), vol. III, *La ricezione del testo*, Roma, 1990, pp. 314-319.

[12] Cicerón, *ad. Q. fr.*, III, 5, 6.

[13] Cicerón, *Brut.*, 65, 122, 129, 133.

[14] Cicerón, *Cartas a Ático*, II, 20, 6.

[15] Cicerón, *ibíd.*, I, 20, 7 (*vid.* también II, 1, 12).

[16] Cicerón, *ibíd.*, IV, 10, 1 y IV, 14, 1 y *De finibus*, III, 7.

[17] P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, Múnich, 1987, pp. 35-38.

tenimiento) más amplias respecto al pasado, y que las bibliotecas del pasado no podían satisfacer, pues la producción librera era aún escasa, desorganizada y técnicamente defectuosa. De este modo se explica, además, que se recurriera a los expertos *librarii* y a los amigos cuando un autor, como Cicerón, tenía por "publicar" una gran cantidad de libros. Y, sin embargo, Catulo y Cicerón, en primer lugar, dan fe de la actividad de las tiendas de libros [18], y son los primeros en localizar ciertas categorías de lectores. En los mostradores de los libreros se podían encontrar *volumina* —aún de tosca elaboración— de *pessimi poetae*, despreciados por los entendidos de exquisito gusto, pero que siempre tenían su propio circuito de lectura. Cicerón descubre una *multitudo* impresa con la doctrina *perfacilis* y aconsejada por el epicúreo Cayo Amafinio y sus seguidores, hasta el punto de que sus escritos invadieron *Italiam totam* [19]. Pero el propio Cicerón destaca, haciendo alusión a doctrinas filosóficas poco cualificadas, que los únicos lectores de éstas eran los autores y sus más allegados [20]. La referencia de Cicerón a individuos de modesta condición social, como artesanos y ancianos que se apasionaban con la *historia*, requiere un comentario más amplio. Efectivamente, Cicerón destaca que todas estas personas leían (o escuchaban) obras de *historia* por la *voluptas*, por el placer de la lectura, no por la *utilitas* que pudieran tener, que era el objetivo del lector de elevada instrucción [21]. La variedad de formas de lectura, postulada por Cicerón, es paralela al tipo de lector. Es verosímil que escritos más bien sencillos como —alguna década más tarde— las biografías de Cornelio Nepote o las gestas de César narradas por sus generales pudieran implicar incluso un grupo de lectores menos

---

[18] Catulo, 14, 17-18; Cicerón, *Phil.*, 2, 21. *Vid.* también T. P. Wiseman, "Looking for Camerius: the Topography of Catullus", 55, *Papers of the British School at Rome*, XLVIII (1980), pp. 6-16.

[19] Cicerón, *Quaestiones tusculanae*, IV, 6.

[20] Cicerón, *Quaestiones tusculanae*, I, 6.

[21] Cicerón, *De finibus*, V, 52.

instruido [22]. En conclusión, bien Catulo, o bien más explícitamente Cicerón, se refieren polémicamente a contextos culturales y a circuitos de lectores descualificados con respecto a las élites que ellos mismos representaban, pero en esta época, sobre todo, se trata de circuitos que están en los límites y de intereses más limitados.

El carácter de biblioteca, tanto "profesional" como "de lectura", de las primeras colecciones privadas se encuentra en la única superviviente: la biblioteca descubierta en la llamada "Villa de los papiros" en Herculano. La sección griega —constituida por libros epicúreos en su mayoría, fue en parte trasladada desde Oriente a Herculano y en parte instalada en el interior de la villa por Filodemo de Gadara— es prácticamente una biblioteca filosófica de uso profesional; por el contrario, la sección latina —representada por escasos fragmentos de escritos coevos, y entre ellos un *Carmen de bello Actiaco* [23]— estaba destinada en primer lugar a lecturas de variados géneros. Pero esta biblioteca latina nos conduce ya a la época imperial, cuyo escenario de la lectura ha cambiado.

Descubierto por Cicerón y descrito por Catulo se difunde en esta época el *novus liber* [24], el *volumen* latino literario de gran calidad, destinado a la lectura culta, inspirado en modelos griegos, los cuales estaban representados desde hacía siglos en el mundo helenístico y que en el periodo de tiempo entre los últimos años de la república y el principado se elaboran también en Italia, según documentan los libros griegos en forma de rollo, de Herculano: papiro de primera calidad, utilizado por primera vez, una estudiada paginación del escrito, formas gráficas cuidadas y elegantes, texto corregido, uso de iniciales distintivas y escrituras particulares para el nombre del autor y el título de la obra al final de cada unidad librera

---

[22] E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985, p. 49, donde, sin embargo, se postula una ampliación de las prácticas de lectura demasiado extensa para la época republicana.

[23] E. A. Lowe, *Codices Latinis Antiquiores*, III, Oxford, 1938, n.° 385.

[24] Catulo, 22. *Vid.* L. Gamberale, "Libri e letteratura nel carme 22 di Catullo", en *Materiali e discussioni*, VIII (1982), pp. 143-169.

y, por último, uso de palillos para envolver el volumen. De los rollos latinos de este tipo debemos deducir que provienen los fragmentos supervivientes de la edad imperial, tanto de poesía (de Cornelio Galo) [25] como de prosa (de Salustio) [26].

Este interés por el libro, por su sistematización editorial, por sus dispositivos de lectura, es paralelo a la nueva literatura de Roma, de alto nivel y abierta a instancias de la cultura griega (piénsese de nuevo en Catulo y en los poetas *neoteroi)*. Pero, por otra parte, encontramos la presencia de un público que, indiferente a la calidad y a los elementos técnicos del libro, leía sólo por la *voluptas* y no por la *utilitas;* esto demuestra una progresiva ampliación de los espacios de la lectura hasta la formación de un auténtico público de lectores que, en cuanto tal, ya no estaba limitado a los circuitos localizables sino que resultaba anónimo y desconocido para los autores, los cuales, al contrario que Cicerón, en la época imperial terminarán por tener en cuenta las estrategias en cuanto al destino de sus obras. Este público, aunque estaba limitado a Italia, ya gozaba de consistencia en la época de Augusto, y se hace mucho más numeroso, variado y extendido por todo el territorio del Imperio hacia finales de la época julio-claudia, y aún más a medida que la hegemonía sociopolítica y cultural de Italia empieza a debilitarse respecto a las provincias, y cuando autores y lectores, gracias a una acentuada movilidad étnica y social, emergen de las clases sociales medias y de las ciudades de provincias. En la entusiasta visión de los literatos de aquel tiempo, sus escritos, a través de los libros, se difundían hasta los confines del mundo. El público lector, sin embargo, representaba una minoría: "ni millones, ni siquiera centenares de miles, tal vez no más de algunas decenas de miles en los mejores tiempos" [27]: una minoría que de todos modos

---

[25] R. D. Anderson-P. J. Parsons- R. G. M. Nisbet, "Elegiacs by Gallus from Qasr Ibrim", en *The Journal of Roman Studies*, LXIX (1979), pp. 125-155.

[26] E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, II, Oxford, 1972 (2.ª ed.), n.º 223, y *Suppl.*, Oxford, 1971, n.º 1721.

[27] E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berna, 1958, p. 178.

era capaz de mantener una producción literaria y librera diversificada en variados contenidos culturales. Pero debemos renunciar a cualquier intento de cuantificar con mayor precisión el número de lectores, las "tiradas" de las copias realizadas, los libros efectivamente leídos y los que más leían.

Entre el público lector se encontraban, en primer lugar, los círculos aristocráticos cultos, dedicados desde siempre al *otium*. Estrechamente relacionados con ellos tenemos, asimismo, el grupo de gramáticos y retóricos, en ocasiones esclavos y libertos, algunos de ellos adeptos a la lectura de los "clásicos" y a otras clases de lecturas. Y, por último, había un público de lectores nuevos, que se diferenciaban por un lado de estos círculos literarios o académicos, que poseían una gran formación cultural, y por otro de la masa de los incultos: era un público medio que incluso rozaba las clases medias-bajas.

La expansión de las prácticas de lectura en la época imperial debe considerarse directamente relacionada con una más amplia difusión de la alfabetización durante ese periodo. A la pregunta "¿acaso era la alfabetización un privilegio de las clases elevadas?" ha respondido un historiador de un modo un tanto sintético y a la vez eficaz:

> de los papiros egipcios se deducen con certeza tres cosas: existían analfabetos que necesitaban que otros escribieran por ellos; había gente del pueblo que sabía escribir; encontramos textos literarios de los clásicos en las barriadas más descuidadas... Todo lo demás es una cuestión de matices [28].

En un ambiente propiamente romano encontramos rastros de escritura de este público alfabetizado, desde el más modesto al que poseía una educación media, y en algunas ocasiones incluso culto, en los muros y en las casas de Pompeya, en donde las inscripciones contienen obscenidades, chistes

---

[28] P. Veyne, "L'impero romano", en *La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, Roma-Bari, 1986, p. 12; *ibíd.*, *La vita privata nell'Impero romano*, Roma-Bari, 1992 (2.ª ed.), p. 14.

vulgares, algunos versos de autores conocidos y hasta elegantes composiciones poéticas.

El hecho de leer y estudiar en Roma es un "ornamento" de las clases tradicionalmente cultas que imitan algunos grupos de nuevos alfabetizados y de *parvenus*. En cualquier caso, el incremento de la lectura entre los siglos I y III d.C. en el mundo romano (o mejor, grecorromano) es un dato adquirido, y además demostrado —más allá del estereotipo iconográfico— por la alta frecuencia de escenas de lectura en los frescos, en los mosaicos y en los relieves escultóricos de la época. Pero no siempre están claras las formas de acceso del público a la lectura. El florecimiento de las bibliotecas en Roma y en el mundo romano se puede relacionar con exigencias más amplias de lectura sólo hasta cierto punto [29]. Estas bibliotecas fueron creadas como un intento de control por iniciativa imperial, en el contexto de una concentración y apropiación de la cultura escrita por parte del poder. Al menos en el caso de las grandes bibliotecas de Roma, como la biblioteca de Apolo en el Palatino fundada por Augusto, y la Ulpia en el Foro de Trajano, estaban destinadas a seleccionar y conservar un cierto patrimonio literario o las memorias escritas, civiles y religiosas, de Roma. Carecemos de fuentes iconográficas que demuestren escenas de lectura en el interior de una biblioteca pública; por lo demás, la práctica habitual de la lectura en voz alta, realizada a veces de pie y acompañada de gestos y movimientos del cuerpo, no era adecuada a un tipo de lectura colectiva y para un público numeroso. Las bibliotecas se frecuentaban más bien para buscar obras antiguas o raras, o bien para cotejar algún texto, o leer algún fragmento concreto, e incluso como lugar de encuentro, como un espacio urbano para "ser vivido". Se trataba de bibliotecas eruditas, creadas en su origen para ser accesibles a cualquier lector, pero que en realidad estaban frecuentadas por un restringido público de doctos y literatos de profesión. Es posible que

[29] Sobre las bibliotecas públicas en Roma, *vid.*, una vez más, Blanck, *Das Buch...*, *op. cit.*, pp. 160-178.

también existieran ciertas bibliotecas menores anejas a las "grandes termas" [30] que poseían un fondo de lectura diferente, constituido en su mayoría por literatura de entretenimiento; pero las obras se leían con toda seguridad no en el interior de las construcciones exedras en las cuales se encontraban los libros, sino en otros lugares a lo largo de los paseos o dentro de la basílica o en las salas del complejo termal. Por lo demás, los potenciales lectores de las bibliotecas públicas eran en buena parte los mismos que tenían la posibilidad de poseer, y a menudo poseían, bibliotecas privadas; también éstas eran cada vez más numerosas a partir del periodo entre los siglos I a.C. y I d.C. La biblioteca privada se convierte incluso en un signo obligado de la residencia de todo aquel que tenga dinero, aunque posea una escasa cultura y no sea capaz de leer con total competencia. El libro y la lectura han entrado ya sólidamente en el mundo de las representaciones que distingue a una cierta sociedad.

Aunque en esta época no se puede establecer un sistema concreto de distribución del libro, según una consolidada tradición, hay una producción librera en las casas aristocráticas, que era utilizada por el círculo de amigos y *clientes* del propietario; y, por otra parte, existían las *tabernae librariae* —es decir, librerías—, cada vez más numerosas, dirigidas personalmente por empresarios de condición social no elevada, en general libertos. En la época imperial en Roma había ya libreros más o menos célebres, como, por ejemplo, Sosi, Doro, Trifón y Atrecto, con su almacén repleto de estanterías en el interior, y en el exterior había inscripciones que hacían propaganda de los libros. Mientras en las provincias era posible encontrar librerías, al menos en la Galia, Viena, Lyón o en Britania [31]. Estas librerías podían ser lugares de encuentro y de doctas conversaciones: Gelio recuerda haber asistido en Roma, cuando era joven —nos hallamos a principios

---

[30] V. M. Strocka, "Römische Bibliotheken", en *Gymnasium*, LXXXVIII (1981), p. 315.

[31] Blanck, *op. cit.*, pp. 120-129.

del siglo II, aproximadamente—, a una encendida discusión acerca de los modos de leer las *Historiae* de Salustio, mientras estaba en un almacén de libros en el barrio de los Sandalarios [32]. Algunos siglos más tarde, en el VI, en este caso en Oriente, en Constantinopla, parece que las librerías seguían siendo lugares de relaciones sociales, de hábitos cultos y de entretenimiento para "seudo-intelectuales".

Las modalidades de lectura

La lectura del libro literario requería un alto grado de dominio técnico y cognoscitivo. En otros casos era suficiente tener un cierto nivel de alfabetización: en concreto, la lectura de manifiestos, documentos o mensajes se hacía más fácil por la repetición de ciertas fórmulas [33]. Hasta los siglos II y III d.C. "leer un libro" significaba normalmente "leer un rollo". Se tomaba el rollo en la mano derecha y se iba desenrollando con la izquierda, la cual sostenía la parte ya leída; cuando la lectura terminaba, el rollo quedaba envuelto todo él en la izquierda. Estas fases, así como algunos gestos y momentos complementarios, están ampliamente testimoniados en las representaciones figurativas, sobre todo en los monumentos funerarios [34]. En ellos encontramos: el rollo dentro de dos cilindros mantenido por ambas manos que delimitan una sección más o menos amplia del texto que se estaba leyendo; el rollo abierto a modo de "lectura interrumpida" sostenido por una sola mano que, uniendo los dos cilindros por los extremos, deja libre la otra mano; el rollo por la última parte, asomando hacia la derecha, pues ya la lectura se estaba concluyendo; y por último, el pergamino completamente enrollado de nuevo, sujeto en la mano izquierda. Algunas fuentes, tanto iconográficas como literarias, demuestran también la

[32] Gelio, *Noches Áticas*, XVIII, 4, 1-11.

[33] H.-J. Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, París, 1988, p. 81.

[34] Remito a H.-I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ. *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1938, pp. 24-197.

utilización de un atril de madera que mantenía el rollo mientras se leía y que está apoyado en el regazo del lector sentado, o bien montado en un pequeño soporte. Según estas modalidades de lectura, se podía variar libremente el segmento de apertura del rollo, de tal modo que se podía leer una sola columna de escritura, o, normalmente, más columnas, quizá hasta cinco o seis, a juzgar por la medida de la parte desenrollada que muestran algunas representaciones; en este último caso la mirada del lector se iba deteniendo sobre la columna que leía, pasando fácilmente de una a otra durante la lectura del texto. En el caso de los rollos ilustrados, los ojos del lector podían "leer" una secuencia de imágenes casi simultáneamente, completando con la mente las distancias temporales o espaciales entre las escenas representadas [35].

Pero las descripciones iconográficas muestran asimismo las situaciones de la lectura. Se puede observar al lector solo con su libro o mientras lee ante un auditorio que lo escucha; al maestro en plena lectura en la escuela, al orador que declama su discurso con el escrito ante sus ojos, el viajero leyendo en el carruaje, el comensal tumbado leyendo un rollo que tiene entre las manos y a la adolescente leyendo atentamente de pie o sentada en una galería. De fuentes literarias se sabe que se leía también cuando se iba de caza, mientras se esperaba que la pieza cayera en la red, o durante la noche para vencer el tedio del insomnio. La lectura, en definitiva, al igual que en los tiempos actuales, parece haber sido una operación muy libre, no sólo en las situaciones sino también en la fisiología.

Las condiciones para aprender a leer resultan diferentes según las épocas, estado social y las circunstancias. En general, el aprendizaje se producía en el ámbito familiar, con maestros particulares o en la escuela pública. Las fases y los niveles del adiestramiento eran variados y probablemente se procedía con letras de cuerpos diferentes, empezando desde las más grandes. La capacidad de leer podía detenerse en los míni-

---

[35] A este respecto debemos interesantes consideraciones a S. Settis, en S. Settis-A. La Regina-G. Agosti-V. Farinella, *La Colonna Traiana*, Turín, 1988, pp. 107-114.

mos indispensables (leer las letras mayúsculas, como Hermerote, el personaje de Petronio [36]), o alcanzar un aprendizaje completo con maestros de gramática y de retórica, llegando a niveles muy avanzados, hasta un perfecto dominio. Pero antes aún de aprender a leer se aprendía a escribir. Los niños en edad escolar (aunque debemos advertir que esta edad se muestra desigual, según las épocas, entre el centro y la periferia, y entre las diferentes clases sociales, por lo que no se puede determinar fácilmente) [37] tenían que aprender sobre todo "las figuras y los nombres de las letras" en riguroso orden alfabético, en ocasiones con ayuda de figurillas de marfil u otros objetos similares, y entonces aprendían a escribir siguiendo el surco de las letras que el maestro había grabado en una tabla de madera, que después ellos mismos debían grabar con letras; las fases posteriores estaban constituidas por el trazado de sílabas, de palabras enteras y por último, frases [38].

El aprendizaje de la lectura, separado del de la escritura, se producía en un segundo momento, aunque existían algunos casos —que habían abandonado la escuela en los primeros grados— de personas capaces de escribir, pero no de leer. Del mismo modo, los ejercicios iniciales de lectura tenían como base en primer lugar el conocimiento de las letras, después de sus asociaciones silábicas y de palabras completas; el ejercicio continuaba con una lectura realizada lentamente durante largo tiempo, hasta que no se llegaba poco a poco a una *emendata velocitas*, es decir, un considerable grado de rapidez sin incurrir en errores. El aprendizaje se hacía en voz alta, y mientras la voz pronunciaba las palabras ya leídas, los ojos debían mirar las palabras siguientes, hecho que Quintiliano, que es la fuente de estas noticias, considera una operación dificilísima, pues requería una *dividenda intentio animi*, es decir, "un desdoblamiento de la atención". Cuando la lectura era ya se-

---

[36] Petronio, *Satyricon*, 58, 7.

[37] R. P. Duncan-Jones, "Age-Rounding, Illiteracy and Social Differentiation in the Roman Empire", en *Chiron*, VII (1977), pp. 335-353.

[38] Quintiliano, *Institución oratoria*, I, 1, 25-34.

gura y desenvuelta, la mirada era más rápida que la voz. Se trataba de una lectura visual y vocal a la vez. La expresión elogiosa de Petronio *librum ab oculo legit* referida a un esclavo-lector alude a esta capacidad del ojo experto en descifrar inmediatamente la escritura, pero queda la duda de si se trataba de una lectura sólo visual (y, por tanto, silenciosa) o también era vocal [39].

La manera más habitual de leer era en voz alta, fuera cual fuera el nivel o el objetivo, por lo que nos cuenta el mismo Quintiliano y por distintos testimonios [40]. La lectura podía ser directa o también realizada por un lector que se interponía entre el libro y quien lo escuchaba, bien individuo o bien auditorio. En el caso de ciertas composiciones poéticas, se alternaban varias voces lectoras, según la estructura del texto. Estas prácticas explican asimismo la interacción tan estrecha entre *scrittura* literaria y lectura. La primera estaba dominada por la retórica, que imponía sus categorías a las otras formas literarias: poesía, historiografía y tratados filosóficos o científicos. Por eso aquélla requería, sobre todo en el caso de lecturas para un auditorio, una lectura expresiva, modulada por tonos y cadencias de voz adecuadas al carácter específico del texto y a sus movimientos formales. No es casual que el término que indica la lectura de la poesía es con frecuencia *cantar* y *canora*, pues es la voz la que interpreta. En suma, leer un texto literario era prácticamente ejecutar una partitura musical [41]. Ya desde la lectura escolar en Roma se prevé que el *puer*, el adolescente, aprenda "dónde... contener la respiración, en qué punto dividir la línea con una pausa, dónde se concluye el sentido y dónde empieza, cuándo hay que alzar o bajar la

---

[39] Petronio, *Satyricon*, 75, 4.

[40] Aunque está superado en ciertos aspectos y en otros es necesaria una revisión, resulta siempre útil, en cuanto a recopilación bibliográfica, el trabajo de J. Balogh, "'Voces paginarum'. Beiträge zur Geschichte des Lauten Lesens und Schreibens", en *Philologus*, LXXXII (1927), pp. 84-129 y 202-240.

[41] *Vid.*, en general, K. Quinn, "The Poet and his Audience in the Augustan Age", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, *Principat*, 30.1. W. Haase (Ed.), Berlín-Nueva York, 1982, pp. 155-158.

voz, con qué inflexión se debe articular cada elemento con la voz, cuál es más lento o mas rápido, o debe decirse con más ímpetu o más dulzura" [42]. Se iniciaba este tipo de ejercicio con la lectura de Homero y Virgilio; luego se pasaba a los líricos, a los trágicos y a los cómicos, pero, por ejemplo, se leían de Horacio sólo unos fragmentos y se evitaban las partes más licenciosas; se leían también a los poetas y prosistas arcaicos. En definitiva, en las escuelas de retórica se leían a los oradores y a los historiadores, en silencio, siguiendo por el libro la lectura del maestro, o se turnaban para leer en voz alta, pues de este modo conseguían resaltar los posibles defectos formales del texto. El hecho de leer en profundidad a un autor complejo significaba no detenerse en la "piel", sino llegar hasta la "sangre" y la "médula" de la expresión verbal [43].

Del esfuerzo que a veces requería la lectura en voz alta da testimonio la terapia del ritmo, que se refiere a la lectura como uno de los ejercicios físicos beneficiosos para la salud [44], aún más si se piensa que aquélla se acompañaba con movimientos más o menos acentuados de la cabeza, del tórax y de los brazos. De este modo, se puede explicar el motivo iconográfico —frecuente en el caso de la lectura de los rollos— de la "lectura interrumpida": ésta se interrumpía no sólo por motivos ocasionales (explicar un fragmento, comentar algo, hacer una pausa), también para dejar libre una mano y destacar con mayor gestualidad algunos momentos. La voz y el gesto daban a la lectura el carácter de una *performance*.

La lectura expresiva condicionaba a su vez la escritura literaria, que, por estar destinada a ser leída habitualmente en voz alta, exigía la práctica y el estilo propios de la oralidad [45]. Así, las fronteras entre el libro y la palabra se muestran muy difu-

---

[42] Quintiliano, *Institución oratoria*, I, 8, 1.

[43] Gelio, *Noches Áticas*, XVIII, 4, 2.

[44] Los testimonios se encuentran recogidos por F. di Capua, "Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi", en *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, n. s., XXVIII (1953), pp. 59-62.

[45] J. Marouzeau, "Le style oral latin", en *Revue des Études Latines*, X (1932), pp. 147-186.

minadas. Y, por tanto, la composición del texto acompañada por el susurro de la voz se autógrafa o se dicta, o bien por la lectura-ensayo del texto, realizada por el autor a los amigos —también de ésta encontramos numerosos testimonios— eran medios funcionales para un escrito que sustancialmente estaba destinado al oído, y que podía resentirse de las excepciones de las rigurosas normas estilístico-retóricas. Así pues, la voz entraba a formar parte del texto escrito en cada fase de su recorrido, desde el remitente al destinatario. "Se deberá componer siempre del mismo modo en el que se deberá dar voz al escrito", teorizaba Quintiliano. De todos modos, existían diferencias de sonoridad en la lectura en voz alta, según las ocasiones y las tipologías textuales [46].

Dejando aparte el caso de los lectores expertos o profesionales, la lectura era una operación lenta. Una primera dificultad podía ser el tipo de escritura, a veces "librera", caligráfica, y otras veces semicursiva o cursiva y adornada con complicados lazos: no todos los que tenían práctica en una de ellas eran capaces de leer fácilmente (o incluso solamente leer) la otra. La cadencia sonora, además, frenaba la velocidad de la vista, y cuanto más se frenaba la voz más clara era la lectura, pues se articulaba la pronunciación de los tonos. Pero había además otros factores que dificultaban la lectura rápida. Hasta el siglo I d.C. en Roma se utilizaban *interpuncta*, los puntos que indicaban la separación entre las palabras; pero a partir de finales de siglo prevaleció incluso en los textos la *scriptio continua*, muy arraigada en el mundo griego [47]. La escritura era bastante confusa, ya que como era continuada impedía a una vista no suficientemente avezada individualizar enseguida la separación de las palabras y captar el sentido. Para la comprensión del significado del texto era una ayuda segura la arti-

---

[46] Quintiliano, *Institución oratoria*, IX, 4, 138 y XI, 2, 33.

[47] Sobre la puntuación en la Antigüedad es fundamental R. W. Müller, *Rhetorische und syntaktische Interpunktion. Untersuchungen zur Pausenbezeichnung im antiken Latein*, Tubinga, 1964 (Diss.); *vid.* también las importantes observaciones de M. B. Parkes, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Aldershot, 1992, pp. 9-19.

culación vocálica del texto escrito, pues el oído, aún mejor que la vista, podía captar —una vez descifrada la escritura— la sucesión de las palabras, el significado de las frases, el momento de interrumpir la lectura con una pausa. Los signos ortográficos o de puntuación eran funcionales no tanto para la interpretación lógica sino más bien para la estructuración "retórica" del escrito, y tenían como objeto señalar pausas de respiración y de ritmo para la lectura en voz alta; por ello se utilizaban sistemáticamente o tenían un valor invariable.

Había además una ventaja en el uso de la *scriptio continua*. Ésta proponía un texto neutro al lector, el cual de este modo podía marcar las divisiones y pausas por iniciativa propia en relación con la dificultad del escrito y sobre todo según su nivel de comprensión textual, es decir, su modo de leer. De cualquier modo, a falta de sólidos dispositivos dispuestos por el autor y de la presentación editorial del texto, una buena lectura requería además de un cierto grado de conocimientos y ejercicios, una adecuada preparación material del escrito mediante intervenciones correctas para subdividir las palabras, señalar pausas e indicar frases afirmativas o interrogativas o estructuras métricas.

"*L'un des grands procédes des romains*" [48] fue también la práctica de la lectura en público. El "lanzamiento" de las obras literarias se realizaba por medio de una ceremonia colectiva, las *recitationes* [49], y en realidad *recitar* en lengua latina no significa cualquier recitado de memoria, sino la "doble operación de la vista y de la voz", es decir, la lectura de un escrito realizada ante un auditorio [50]. Estas *recitationes* tenían lugar en espacios públicos: *auditoria*, *stationes*, *theatra*. Su duración estaba normalmente medida por el contenido de un rollo; por eso tenían una duración variable, dentro de los límites de las convenciones técnico-libreras al que el rollo mismo estaba sujeto, aparte había casos concretos. Pero lo más importante es

---

[48] H.-J. Martin, "Pour une histoire de la lecture", en *Revue française d'histoire du livre*, n. s., XVI (1977), p. 585.

[49] *Vid.* Quinn, *The Poet and his Audience*, *op. cit.*, pp. 158-165.

[50] U. E. Paoli, "*Legere* e *recitare*", en *Atene e Roma*, n. s., III (1922), pp. 205-207.

destacar el carácter de vínculo social, de complicidad mundana y de hábito intelectual de estas lecturas públicas, las cuales en cuanto "ritos" literarios y sociales contaban con la presencia no sólo de individuos preparados y cultos, menos dados a las cuestiones militares y por ello inclinados a escuchar más que a la lectura, también asistían individuos que no prestaban atención ni tenían interés por ella. Gracias a estos "ritos", la participación en el "lanzamiento" de los libros y en la circulación de ciertas obras comprendía un público más variado y no sólo el de los auténticos lectores.

Además del ejercicio de la lectura individual e íntima, en privado era frecuente la lectura doméstica, ejercitada por un *lector*, esclavo o liberto; ésta es una figura habitual en las casas de los romanos ricos, de la que poseemos numerosos testimonios. El mismo Augusto tenía lectores a su servicio. Y más en general debemos creer que este hecho normalmente lo ponían en práctica quienes eran capaces de leer por sí mismos. Igualmente, es un dato demostrado la lectura en privado realizada por un *lector* con ocasión de alguna reunión festiva; y se dan casos también de "ensayos de lectura" que el autor de algún escrito ofrecía a unos pocos amigos íntimos [51]. Estas lecturas contribuían, así, a cimentar amistades, a emprender nuevas relaciones sociales, a perpetuarlas, o, en el caso de las clases emergentes, a imitar hábitos cultos.

Bastante menos frecuente era la lectura silenciosa, pero no era del todo insólita [52]. Tal vez se practicaba fundamentalmente en el caso de cartas, documentos y mensajes, pero existen testimonios —desde Horacio a san Agustín— de que se realizaba incluso con textos literarios [53]. Realmente, sobre

---

[51] P. Fedeli, "I sistemi di produzione e diffusione", en *Lo spazio letterario di Roma antica*, G. Cavallo, P. Fedeli y A. Giardina (Eds.), vol. II, *La circolazione del testo*, Roma, 1989, pp. 349-367.

[52] B. M. V. Knox, "Silent Reading in Antiquity", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, IX (1968), pp. 421-435; S. Mollfulleda, "La lectura, ¿eslabón entre la lengua escrita y la hablada?", en *Revista española de lingüística*, XVIII (1988), pp. 38 y ss.

[53] Horacio, *Sátiras*, I, 6, 122 y II, 5, 68; san Agustín, *Confesiones*, VI, 3, 3 (a propósito de san Ambrosio).

todo en el mundo de la Roma imperial, las modalidades de lectura, al igual que las actitudes y las situaciones, se muestran libres. En la época contemporánea, la lectura silenciosa representa la última fase de un aprendizaje que empieza con el método de lectura en voz alta y pasa a través de una lectura en voz baja, de modo que la diferencia entre los dos modos de leer —el vocal y el visual— puede ser considerada índice de un bajo nivel sociocultural en una sociedad determinada [54]. Pero en la Antigüedad, la lectura silenciosa no indicaba una técnica más avanzada respecto a una experta lectura en voz alta; de los testimonios que se poseen de ello parece que se trataba de una elección en la cual influían factores o condiciones especiales, como el estado de ánimo del lector. Debemos creer que aquélla la practicaban individuos que iban siguiendo la lectura que se hacía en voz alta. Existía además la lectura en voz baja; también ésta correspondía no tanto al nivel de lectura, como a factores de otro orden, relacionados con las situaciones de la lectura o la índole del texto.

Las lecturas especialmente "expresivas" concernían sobre todo a un cierto tipo de literatura, la que estaba dominada por la retórica y sus artificios, a los que podían acceder como lectores o como auditorio los individuos más cultos, todos aquellos que conocían los instrumentos de la retórica. Pero había otras lecturas, que respondían a las exigencias de un público estratificado, como era el que se individualizó en los primeros siglos del Imperio. Cuando Apuleyo, en la introducción de su novela, dice que quería acariciar la oreja de sus lectores *lepido susurro* [55], destina sus *Metamorfosis* a ese público para que hagan una lectura individual, en voz baja. En efecto, en voz baja o silenciosa, debía ser la lectura no sólo de la narrativa, sino más en general de la literatura de entretenimiento, que era menos adecuada para realizar en voz alta y en público.

---

[54] R. Chartier, "Du livre au lire", en *Pratiques de la lecture*, R. Chartier (Ed.), Marsella-París, 1985, p. 67.

[55] Apuleyo, *Metamorfosis*, I, 1, 1.

Los nuevos espacios para la lectura

El nuevo lector de los primeros siglos del Imperio es un lector que ya no está "obligado" a leer por sus funciones como escritor-autor, técnico profesional, funcionario civil o militar, maestro de escuela o incluso simple colegial, ahora es ya un lector "libre", que lee por el placer, el hábito o el prestigio de la lectura. Se trata, en definitiva, de cuantos se dedican a la lectura más allá de cualquier necesidad de orden práctico o instrumental, o de individuos alfabetizados e instruidos que leen aunque no tengan nada que ver con profesiones relacionadas con el libro o la cultura escrita.

Luciano, autor de la sátira violenta, ha trazado el perfil de un lector del siglo II d.C. o mejor de una cierta categoría de lectores, la de aquellos que acumulaban en sus casas numerosos libros y que quizá leían gran parte de ellos, sin embargo no conseguían comprender gran cosa del contenido, incapaces como eran "de discernir valores y defectos de cada escrito, de aferrar el sentido de cada fragmento, de juzgar la disposición de las palabras". Este tipo de lectores es por ello considerado "incompetente" en la sarcástica opinión de Luciano; de todos modos, se trata de un lector que "tiene siempre un libro en las manos", que lee constantemente, y sabe leer "con voz segura y experta". Naturalmente, el coleccionista de libros de Luciano —como el caso de otro "incompetente" que al parecer leía en Corinto las *Bacantes* de Eurípides u otra obra demasiado culta para su modesta preparación— es un lector que "ofende" el libro "deformando el sentido", que confunde autores, obras y géneros literarios, que digiere mal la poesía y la prosa, y que no se inquietaría por tener que pasar por un "individuo instruido", pero —admite también Luciano— que de cualquier modo lee libros (o se los leen) [56].

Las lecturas de poesía o prosa "elevada" y a veces "difícil", antigua y moderna, sólo podían quedar limitadas a un

[56] Luciano, *ind*, 2-4, 7, 18-19, 24.

público culto que, aun siendo más numeroso que en épocas precedentes, de todas formas no era muy amplio; y cuantos se acercaban a las lecturas cultas como si fueran amantes de libros y bibliotecas sin poseer la formación necesaria terminaban por ofender a los grandes autores y caían en el ridículo como el inepto lector de Luciano. Sin embargo, los bibliómanos u otros lectores que carecían de una sólida formación intelectual seguramente eran capaces de comprender y apreciar lecturas menos problemáticas, entrando a formar parte de ese nuevo mundo de lectores que aquí se quiere definir. Este mundo —calificado por los autores como *vulgus*, *plebs*, *media plebs*, *plebeiae manus*— no constituía una colectividad culturalmente homogénea, sino que estaba diversificado bien por la extracción social, bien por la educación recibida, se presentaba como un público muy estratificado y, en consecuencia, con intereses y opciones de lectura diferenciados. Se trataba de un público anónimo, que en los tiempos de Plinio y de Tácito se podía encontrar en el foro o en el circo [57], constituido, en general, por una clase media más o menos instruida —a veces muy instruida— formada por técnicos, funcionarios y militares de diferente rango, comerciantes, agricultores y artesanos que no eran incultos, ricos *parvenus*, mujeres de condición acomodada, *faciles puellae*.

A este respecto, la época imperial marca un importante ingreso de las mujeres en el mundo de la palabra escrita. Habían sido, claro está, durante la Roma republicana *matronae* y *puellae doctae*, capaces de leer perfectamente (es el caso de Cornelia, madre de los Graco, o de Sempronia, especialista en griego y latín), pero son casos excepcionales. La mujer lectora no es anterior a la época augusta y es aproximadamente a partir de esta época cuando aparecen, en la pintura pompeyana y en los sarcófagos, mujeres leyendo —junto a otras imágenes de lectores—. Pero esta incorporación de la mujer a la cultura escrita no fue pacífica. Desde cierto punto de vista de la sociedad romana y de los autores de aquel tiempo es

[57] Plinio, *ep.*, IX, 23, 2.

mejor que una mujer "no entienda todo lo que lee en los libros", ya que una mujer instruida es insoportable [58].

Y, sin embargo, es Ovidio, autor muy sensible a las numerosas demandas de lectura de su época, quien incluye a la mujer en la *media plebs* de sus lectores. Ovidio representa, pues, una figura clave en la aceptación del nuevo vínculo que empieza a crearse entre la mujer y la cultura escrita. Bíblide, desasosegada por el amor incestuoso hacia su hermano, intenta expresar con palabras grabadas en una tablilla, borradas, escritas de nuevo, sus sentimientos insanos y tempestuosos [59]; Filomela, con la lengua cortada, tejió en tela el *miserabile carmen* que narra el estupro que había padecido para que su hermana pueda leerlo [60]; las *heroides*, como Briseide, escriben cartas autógrafas y, por ello, a veces están salpicadas de lágrimas que acompañaron la lectura o la relectura [61]. Ovidio dedica a la mujeres el tercer libro del *Ars amandi* [62]; son las mujeres necesariamente las lectoras de su tratado de cosmética, los *Medicamina faciei*, sobre los preparados y las artes del maquillaje femenino; a los tormentos de amor de las mujeres y no sólo de los *iuvenes*, están dirigidos los *Remedia amoris*. Incorporadas al mundo de la palabra escrita, a las mujeres se las representa mientras escriben o leen algo en que narrar o revivir experiencias y sentimientos de mujer.

La respuesta a la creciente demanda de lectura es diferente; corresponde, por un lado, a la función de autor, y por otro, a la estratificación sociocultural del público. Esta diversidad de respuesta se recoge, sobre todo, en el motivo literario del libro personificado, convertido en la voz parlante del autor [63]. Horacio representa el libro como un jovencito deseo-

---

[58] Juvenal, *Sátiras*, 6, 451.

[59] Ovidio, *Metamorfosis*, IX, 522-525.

[60] Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 576-583.

[61] Ovidio, *ep.*, 3, 1-4.

[62] Ovidio, *Ars amandi*, II, 745-746 y III, 45-48.

[63] Los fragmentos están recogidos y discutidos por M. Citroni, "Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario", en *Maia*, n. s., XXXVIII (1986), pp. 111-146.

so de abandonar la casa familiar —señal de una potencial circulación de la obra horaciana fuera de los restringidos círculos individuales— pero que tendrá que afrontar el contacto con un *vulgus* de dudosa filiación cultural, anónimo, y, por tanto, se enfrenta al riesgo de una lectura inapropiada que tanto teme el autor; Ovidio, por el contrario, ve en el libro el intermediario entre su obra y un "lector amigo" a quien el libro le pide que le eche una mano, y el cual no es otro que un nuevo y desconocido lector de esa *plebs* para la que Ovidio escribe fundamentalmente: una *plebs* que en la época de Marcial será aún más numerosa y variada hasta rozar grupos de lectores de cultura media-baja.

Como consecuencia de este incremento de los grupos de lectores apareció en la época imperial la literatura "de consumo" o de entretenimiento, la cual no puede ser clasificada en los géneros tradicionales: poesía de evasión, épica en parafrasis, historia reducida en biografías o concentrada en epítomes, tratados de culinaria y de deportes, opúsculos de juegos y pasatiempos, obras eróticas, horóscopos, textos mágicos o de interpretación de los sueños, pero, sobre todo, una narrativa realizada con situaciones típicas, con estereotipos descriptivos, con psicología esquemática, con un desarrollo del relato basado en la intriga, en el enredo y en los golpes de escena: todo ello arropando una trama de fondo de amor y de aventura. En esta literatura destinada a una amplia circulación se debe añadir además la llamada *pamphleteering literature* [64], es decir, los llamados *Acta Alexandrinorum* procedentes de descubrimientos greco-egipcios. Se trataba de una literatura "subversiva" y quizá clandestina, ya que relataba la condena y el suplicio de los mártires paganos de Alejandría rebeldes al dominio de Roma. Al menos algunos de los escritos que contenían textos de entretenimiento, de evasión, podían interesar tanto a un lector de cultura media (o, para algunos textos, media baja) como a un lector culto, ese nuevo lector, en definitiva,

[64] E. G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World* (segunda edición revisada y ampliada), P. J. Parsons, Londres, 1987, p. 96.

habituado a leer sin otro objetivo que el del "placer del texto". Las divisiones culturales entre los lectores no siempre implicaban una elección diferenciada de lecturas; éstas con frecuencia eran las mismas, mientras que eran diferentes los modos de leer, de comprender, de apreciar el escrito. Se trataba por ello de lecturas que a menudo tenían una circulación "transversal".

Hemos de recurrir de nuevo a Ovidio, que da testimonio de libros que contenían composiciones literarias de carácter didáctico, pero que además ofrecen preceptos sobre actividades de ocio [65]; una "biblioteca" de tratados y opúsculos entendidos "como una guía práctica para el uso del tiempo libre", que asumían una especial actualidad en las jornadas de los Saturnales, y con los cuales el lector podía gozar al hallar en ellos en forma de literatura menor, reglas y enseñanzas sobre cualquier entretenimiento familiar [66]. Este tipo de libro es, en la época de Ovidio, también ingrediente e instrumento de relación social, ya que se ofrece con frecuencia como regalo entre amigos cultos, entre literatos que no desprecian la lectura de esa literatura menor. El mismo Ovidio escribe libros con la finalidad de entretener: son esencialmente los que publica como poeta erótico y "que se elaboran, seguramente, a causa de la creciente demanda del público" [67]. Pero este género de literatura y de libros, algunas décadas más tarde empieza a ofrecerse, tal vez de forma simplificada y trivial, como lectura para un público más amplio, más heterogéneo y connotado con menos hábitos intelectuales. Para Marcial, que observa a lectores más numerosos que los de Ovidio, la publicación de un nuevo libro próximo a los Saturnales se configura "como una oportunidad, que él acoge encantado, de hacer sentir a los lectores la capacidad que tiene su poesía de mostrarse como un elemento vivo y activo, de agradable entretenimiento, que se

---

[65] Ovidio, *Tristia*, II, 471-492.

[66] M. Citroni, "Marziale e la letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)", *en Illinois Classical Studies*, XXIV (1989), pp. 201-206.

[67] M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica*, Roma-Bari, 1995, pp. 442 y ss.

ofrecía como lectura en los momentos en los que era más intenso en la sociedad romana el consumo de entretenimientos y distracciones y en el que la oferta de la producción librera se incluía en esta necesidad de diversiones y recreos" [68].

Tal vez sea la literatura erótica la que mejor muestra las formas y modos concebidos para alcanzar a lectores con competencias diferentes pero unidos por las mismas exigencias de entretenimiento. Existían lectores de las elaboradas obras eróticas de Ovidio; había militares que leían los *Milesiakà* de Arístides famosos por su obscenidad; pero también se tienen noticias de que circulaban auténticas guías eróticas como los *molles libelli* de Elefantides, acompañados de *obscenae tabellae*, ilustraciones indecentes que estuvieron de moda en los siglos I y II d.C. (poseía un ejemplar de éstas el emperador Tiberio); y estaban además los que "desenrollaban" los libros en forma de rollo, que se reducían a simples secuencias de *figurae Veneris* [69].

Entre las lecturas "transversales" ocupa un lugar importante la narrativa, sobre todo ciertas novelas griegas nacidas en el terreno de la Segunda Sofística —en especial, *Leucipo y Clitofonte* de Aquiles Tacio, *Dafnis y Cloe* de Longo Sofista y las *Etiopicas* de Heliodoro— podían satisfacer las exigencias de individuos avezados en textos de alto nivel literario, pero con una capacidad de recepción diferente servían para deleitar a lectores y lectoras incluso sólidamente alfabetizados, pero a los cuales los grandes autores de la literatura antigua hubieran resultado de escasa aceptación (y de escasa comprensión). Longo Sofista califica a su novela de "agradable posesión", refiriéndose a las sensaciones de comodidad y de placer que se podían obtener con ella [70]. Lo que captaba el *vulgus* capaz de leer estos relatos eran las situaciones que se creaban en torno a una pareja de amantes con un ritmo narrativo que se con-

---

[68] M. Citroni, *Marziale...*, *op. cit.*, pp. 206-226, estudia todos los testimonios.

[69] Una amplia recopilación de materiales de esta índole ha sido analizada por F. de Martino, "Per una storia del genere pornografico", en *La letteratura di consumo nel mondo greco e latino*, de O. Pecere y A. Stramaglia (Eds.) (en prensa).

[70] Longo, *Proemio*, 3.

vertía en apremiante con la sucesión de los acontecimientos, de las peripecias de los protagonistas, de su constante perderse, reencontrarse, traicionarse, unirse de nuevo, con un fondo de atmósfera trágica o cómica, tenebrosa o resplandeciente, religiosa o carnal [71].

El público femenino instruido debía estar atento a este género de literatura sentimental y fantástica con sus historias de mujeres incluidas en la trama, quizá, justamente para atraerlas. Antonio Diógenes —un novelista cuya obra es conocida por fragmentos y resúmenes— dedica su novela *Las maravillas más allá de Thule* a su hermana Isidora [72]: verdad o ficción, esta dedicatoria indica que existían formas de literatura como la novela, destinadas también (o ¿esencialmente?) al consumo femenino. Lejos de las ocupaciones de la vida pública, la mujer, instruida de algún modo, podía construirse un espacio propio como lectora, probablemente de literatura de evasión, en la cual reconocerse [73]. Esta lectura, silenciosa o al máximo en voz baja, debía ser bien diferente de la retórica, que se hacía en voz alta, considerada "masculina". El escenario de las lecturas femeninas, como las imágenes griegas del periodo tardío, conservadas en Pompeya, es la de una casa familiar en la que una mujer lee sola, absorta, mientras desenrolla un libro. No se conoce la figura de la mujer que lee en público: "... tenía entre las manos un rollo recogido en sus extremidades, y parecía leer una parte y haber leído ya otra; y caminando conversaba con uno de sus acompañantes" [74]. Esta mujer que Luciano describe mientras lee caminando y que interrumpe

---

[71] Sobre el público lector de esta clase de textos, *vid.* T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, Oxford, 1983, pp. 90-101; K. Treu, "Der Antike Roman und sein Publikum", en *Der Antike Roman. Untersuchgen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte*, H. Kuch (Ed.), Berlín, 1989, pp. 178-197; E. L. Bowie, "Les lecteurs du roman grec", en *Le monde du roman grec. Actes du Colloque International tenu à l'École normale superieure (Paris 17-19 décembre1987)*, M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann y M. Trédé, París, 1992, pp. 55-61.

[72] Focio, *Bibl.*, cod. 166, 111a-b.

[73] B. Egger, "Zu den Frauenrollen im griechischen Roman. Die Frau als Heldin und Leserin", en *Groningen Colloquia on the Novel*, I, Groningen, 1988, pp. 33-66.

[74] Luciano, *imag.*, 9.

de cuando en cuando su lectura para dirigirse a uno de los miembros de su séquito nos muestra un fragmento nítido de la lectura femenina.

Si permanecemos en el ámbito de la narrativa, pero ampliando el discurso a la novela latina, tal vez se capten mejor algunos planos dispersos de la lectura, como los que ofrecen el *Satyricon* de Petronio y las *Metamorfosis* de Apuleyo. En la novela de Petronio "las historias de canallas, pederastas, sacerdotisas rufianas y de nuevos ricos de repugnantes costumbres" [75] agradaban al lector culto tanto como a un público de cultura media (o media baja), entre los cuales estaban esos "nuevos ricos" que se encuentran, como en la novela, en la sociedad grecorromana de la época de Petronio. Pero el lector culto podía además hallar una sufrida búsqueda interior, una profundidad más amarga de lo que podía ser una lectura superficial de entretenimiento, le gustaban también los diferentes y cultos niveles de estilo [76]. Es con esta intención que las *Metamorfosis* de Apuleyo se dirigen en primer lugar, a un *lector scrupulosus* [77]. En la representación de Apuleyo es el lector el que es capaz de comprender todos los matices y todas las implicaciones del texto que le ha sido destinado, pero puede comprenderlas si no deja de *inspicere*, es decir, "leer prestando atención a cada detalle", su *papyrum Aegyptiam*, el "rollo de pergamino egipcio", vehículo del texto [78]. En definitiva, el texto-libro de narrativa al parecer nació para el entretenimiento, pero naturalmente, para el entretenimiento culto.

Y, sin embargo, el incremento de los grupos de lectores inscribe también el texto-libro en un esquema cultural diferente del de sus primeros destinatarios. Por ello, los mismos textos iban siendo utilizados de modo paulatino por un público intelectualmente menos preparado, que se limitaba a hacer una lectura aproximativa, que relacionaba las situaciones

---

[75] R. Queneau, *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Turín, 1981, pp. 98 y ss.

[76] P. Fedeli, en *Petronio Arbitro, I racconti del Satyricon*, Roma, 1988, pp. 7-15.

[77] Apuleyo, *Metamorfosis*, IX, 30, 1.

[78] Apuleyo, *Metamorfosis*, I, 1, 1.

esenciales de amores, aventuras y fantasías, con una coherencia del texto sólo relativa. Se trataba, en este caso, de un *lector* no *scrupulosus* porque tenía una preparación menos elevada. Y cuando este *lector* no *scrupulosus* estaba a duras penas en el límite de una cultura media, se le ofrecían textos de nivel más bajo, que se reducían a los elementos esenciales de una trama narrativa fantástica o bien se orientaban a describir las emociones de una sensualidad trivial: por ejemplo, relatos como los *Phoinikkà* de Lolliano [79], en parte conservados, o los *Rhodiakà* de Filippo de Anfipoli, obra perdida que es considerada por una fuente erudita entre las "absolutamente obscenas" [80]. Algunos escritos de narrativa de un bajo nivel de calidad provenientes de Egipto están connotados con dispositivos de lectura que deben ser considerados *aids for the inexperienced reader*, destacados incluso en textos destinados al uso escolar [81]. Un fragmento de narrativa de este género, el llamado "Satyricon griego", está a su vez connotado por una *mise en texte* que tiende a organizar la lectura [82]. Todo ello lleva a creer que en casos de esta índole se trata de dispositivos orientados a facilitar la comprensión del texto a lectores menos preparados, que tal vez interrumpieron su instrucción en las prácticas de lectura escolar, incluso avanzadas.

Según Gelio, en el puerto de Brindisi se exponían para su venta libros griegos que él adquiría a bajo precio y "hojea" en las dos noches siguientes [83]; estos libros contenían, entre otros, cuentos sobre hechos extraordinarios, inauditos e increíbles, que sólo pueden ser clasificados como literatura de evasión, de lectura muy adecuada durante las travesías para viajeros de diferentes niveles culturales y para los mismos marineros. Por otra parte, se tiene noticia de una oferta de

---

[79] A. Henrichs, *Die Phoinikikà des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn, 1972.

[80] Es lo que testimonia el léxico bizantino *Suda*, Lipsiae, A. Adler (Ed.) IV, 1935, p. 724.

[81] Parkes, *Pause and Effect*, *op. cit.*, p. 12.

[82] *The Oxyrynchus Papyri*, LXII, Londres, 1974, n.º 3010.

[83] Gelio, *Noches Áticas*, IX, 4, 1-5.

libros que realizaban una especie de *colporteur* que ofrecía su mercancía de puerta en puerta en busca de lectores [84], la mayor parte de los cuales debía pertenecer a una *plebs* que probablemente era capaz de leer libros que no tuvieran una estructura literaria demasiado compleja y que a veces iban acompañados de ayudas a la lectura.

Finalmente, merece la pena investigar entre los fragmentos de libros griegos ilustrados de la primera época imperial encontrados en Egipto. Se trata bien de textos connotados de un trabajo de adaptación en el que ha quedado reducido, recortado, simplificado el contenido, en el caso de alta literatura como la poesía homérica, o bien de escritos nuevos, planteados para hacer del libro ilustrado un producto destinado al más puro entretenimiento. Ejemplares de estas características, ya fueran de manufactura pobre y vulgar o de refinada elaboración, no estaban destinados a los expertos en literatura. Se trataba de una combinación entre lo obvio y lo trivial que no podía dirigirse más que a un público de exigencias culturales muy modestas o a un grupo de nuevos ricos que se rodeaba de instrumentos pertenecientes a la cultura escrita pero que, al igual que el Trimalquione de Petronio, aun siendo propietario de tres bibliotecas, sólo era capaz de leer libros simplificados de texto, o bien hechos más atractivos y comprensibles gracias a las imágenes [85]. En estos casos nos hallamos frente a una degradación del modelo original del *volumen* literario en formas vulgarizadas, con objeto de ser distribuidos por los estratos sociales de cultura media baja.

Se conservan fragmentos de los siglos II y III que nos llevan a pensar que el "campo librero" estaba ocupado en su mayoría por la imagen, mientras que el texto, reducido a elementos esenciales, desempeñaba una función casi exclusivamente didáctica: como tal debemos considerar una escena que recuerda la historia de *Amor y Psique* [86], una ilustración de la

---

[84] E. G. Turner, *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford, 1980 (2.ª ed.), p. 204.

[85] N. Horsfall, "The Origins of the Illustrated Book", en *Aegyptus*, LXIII (1983), pp. 199-216.

[86] *Papiri dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli"*, I, Florencia, 1988, pp. 32 y ss.

Iliada con la *abductio* de Briseide [87] y una especie de centón homérico en el que se puede ver al fantasma de Patroclo apareciéndose ante Aquiles [88]. Y existen, además, libros ilustrados de ínfimo nivel literario y lingüístico, como un *volumen* que narra trabajos de Hércules que, de algún modo, puede recordar a historietas contadas en "viñetas" o relatadas a través de deformaciones caricaturescas de los personajes [89].

La época imperial marca la difusión de una "literatura para alfabetizados" diferente de la tradicional "literatura para doctos" que también existe pero que está reservada a estos últimos, quienes, por el contrario, a su vez, podían acceder, y a menudo accedían, a la lectura de los primeros. Es un mundo de lectores complejo y confuso del que los autores del tiempo toman conciencia poco a poco, respondiendo a las expectativas del público no sólo con obras dirigidas a captarlo, sino incluso con obras de otra índole. A partir de la época de Ovidio se pueden observar algunos intentos de aproximar al libro unos potenciales usuarios, facilitándoles el acceso a la lectura. Se trata de una práctica que ya era conocida en la época helenística, pero que adquiere consistencia en Roma en la época imperial. Ovidio, atento a su anónimo público, introduce —sobre todo en las obras eróticas, por considerarlas las más difundidas— continuas instrucciones para indicar el lugar que debía ocupar un libro respecto a otros ya publicados, o para señalar las variaciones de una segunda edición con respecto a la primera, o para remitir a otra obra suya que se refiere a argumentos concretos [90]. Y Plinio compila un índice a modo de introducción, dividido en libros y pormenorizado, para convertir su imponente *Naturalis historia* en un texto más accesible al humilde *vulgus*, a los numerosos agricultores y arte-

---

[87] A. Hartmann, "Eine Federzeichnung auf einem Münchener Papyrus", en *Festschrift für G. Leidinger zum 60. Geburtstag am 30. Dezember 1930*, Múnich, 1930, pp. 103-108.

[88] *The Oxyrinchus Papyri*, LXII, *cit.*, n.º 3001.

[89] *The Oxyrinchus Papyri*, XXII, Londres, 1954, n.º 2331.

[90] Sobre este aspecto, en relación con el incremento del número de lectores, insiste Citroni, *Poesia e lettori*, *cit.*, pp. 442-459.

sanos, o a cuantos quieran leerla o conocerla. Asimismo, las introducciones a otras obras técnico-científicas de la época están elaboradas con el mismo estímulo.

Desde esta perspectiva de acercar el libro al lector o bien de alentarlo, debemos considerar la investigación de las diferentes tipologías del libro desde el rollo y, por tanto, la consolidación del *codex*, el libro "de páginas". Al ser de más sencilla fabricación, el códice acortaba los tiempos, consintiendo, de este modo, una más amplia circulación librera; con una misma cantidad de texto, se ahorraba notablemente la materia escrita, ya que ésta se escribía en las dos caras y no solamente en una de ellas, de modo que el coste de un *codex* resultaba bastante menos elevado que el de un *volumen;* gracias a su forma, el códice dejaba libre una de las manos haciendo más autónoma la lectura. A finales del siglo I d.C., Marcial no sólo reparte en sus libros indicaciones de talleres y librerías para facilitar la compra [91], sino que además —fue el primero entre los literatos— "descubre" las nuevas oportunidades ofrecidas por el códice [92], ya que Marcial —aun siendo leído por individuos muy cultos— escribe sin perder de vista a los lectores más numerosos y menos adinerados: el centurión, las *puellae*, la *plebs* de los *ludi Florales*, y a todos aquellos que, a diferentes niveles de recepción, quieren, de todos modos, tener el placer de leer sus versos en pequeños libros.

Volumen *y* codex: *de la lectura recreativa a la lectura normativa*

El códice se muestra en su definición como libro de contenido literario como una "invención" romana. A partir del siglo II d.C. el libro en forma de rollo, que llega a Roma algunos siglos antes desde el mundo griego, empieza a perder terreno hasta que el códice se impone completamente. El cuadro que ofrece el mundo helenístico —documentado por los

---

[91] Marcial, I, 117, 10-17; IV, 72, 2; XIII, 3, 4.

[92] Marcial, I, 2, 1-4; XIV, 184, 186, 188, 190, 192.

numerosos descubrimientos greco-egipcios— demuestra como época de la definitiva consolidación del códice el inicio del siglo V. Pero en el Occidente romano el fenómeno parece datarse más tardíamente, aunque los testimonios de los que se dispone son demasiado escasos para dar una respuesta segura. De todos modos, Marcial, ya a finales del siglo I, habla del códice de contenido literario —Homero, Virgilio, Cicerón, Livio y Horacio, además de sus *Epigramas*— como libro fabricado en talleres libreros, por tanto, de un número de copias inconcreto, aunque dejaba entrever que se trataba de una novedad. E, incluso, los últimos libros latinos en forma de rollo que se conservan se pueden fechar más tarde, entre finales del siglo III y principios del IV. Por último, uno de los más antiguos códices conservados, datado entre los siglos I y II, consiste en un fragmento de una obra latina, el llamado *De bellis Macedonicis* [93]. Todo ello nos hace pensar que en las prácticas literarias del Occidente romano la definitiva consolidación del códice se estableció tal vez a finales del siglo III y, por tanto, en una fecha muy anterior a la de principios del V, como se demuestra en el mundo griego.

Por el contrario, fue bastante más rápido —en todo el mundo mediterráneo de cultura grecolatina— el privilegio que los cristianos concedieron al códice, tanto que, desde los orígenes, los libros de su religión son de esta naturaleza, en su mayoría. Pero no debemos creer que fueron los cristianos los que elaboraron la forma del códice, la cual —en forma de tablillas, cuadernos o libretas— era conocida en el mundo romano desde tiempos antiquísimos. Además, en sus albores el cristianismo fue una religión fundada en la palabra, en la predicación, en la "viva voz", mientras que en la tradición helenístico-romana estaba fundada en la retórica, en la lección de escuela o en la enseñanza de disciplinas técnicas, aunque el libro podía tener una función complementaria de orientación. Y, sin embargo, cuando el cristianismo —al empezar a desarrollarse en una época y en una sociedad de amplia par-

[93] Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, II, *cit.*, n.º 207.

ticipación de los individuos en la cultura escrita— quiso confiar al libro la difusión de su doctrina, orientó decididamente su elección en favor del códice.

Los motivos de estas opciones han sido muy debatidos [94]. Tal vez debamos partir de la constatación de que el códice constituía un modelo "contenedor del texto" diferente del libro en forma de rollo, que estaba vinculado a la cultura tradicional literaria de las clases dominantes. El cristianismo, en el momento de ofrecerse como religión escrita dirigida a todas las personas, ejercía un estímulo sobre los grupos alfabetizados de distintos niveles sociales y culturales: grupos formados no sólo por el tradicional público de lectores adeptos al rollo, sino también por individuos que poseían una instrucción media o media baja a quienes, aunque conocían los libros en forma de rollo que contenían textos más bien simples o literatura de entretenimiento o divulgativa, la cultura escrita les era más cercana y familiar en forma de modestas lecturas escolásticas o de disciplinas técnicas, es decir, en forma de códices que por su tipología eran más adecuados a los cuadernos de escuela, libretas de apuntes y manuales de uso profesional. La opción cristiana en favor del códice se orientaba, pues, en sentido del producto escrito más conocido para aquel tipo de público, pero que resultaba también más asequible bajo el aspecto económico. El éxito estuvo asegurado por la capacidad y la paginación del códice, el cual consentía, de este modo, organizar una cantidad de texto mayor que la que podía contener el libro en forma de rollo y, por tanto, daba un orden unitario a los escritos convertidos en canónicos de la nueva religión, y asimismo po-

---

[94] Sobre este debate, además del ya clásico trabajo de C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford, 1983, *vid.* M. McCormick, "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-style", en *Scriptorium*, XXXIX (1985), pp. 150-158; J. van Haelst, "Les origines du codex", en *Les débuts du codex*, A. Blanchard (Ed.), Turnhout, 1989, pp. 13-35; W. V. Harris, "Why Did the Codex Supplant the Book-Roll?", en *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.*, J. Monfasani y R. G. Musto (Eds.), Nueva York, 1991, pp. 71-85; T. C. Skeat, "Irenaeus and the Four-Gospel Canon", en *Novum Testamentum*, XXXIV (1992), pp. 194-199, e *ibíd.*, "The Origin of the Christian Codex", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CII (1994), pp. 263-268.

dían localizarse las distintas secciones y fragmentos concretos y referirse exactamente a cualquiera de ellos. Todo esto justificaba la elección cristiana, que resulta prácticamante exclusiva sólo para las Sagradas Escrituras, mientras los mismos cristianos, tanto compradores como lectores de libros de literatura no sólo clásica o profana, sino también de patrística, continuaron utilizando en ciertos casos el rollo aún durante algún tiempo. En la sustitución del libro en forma de rollo por el códice prevaleció el pergamino sobre el papiro como material de escritura. También en este proceso parece haber contribuido una opción o, al menos, una preferencia, de los cristianos.

Sea como fuere, la Antigüedad vio tanto en Oriente como en Occidente el uso generalizado del códice para cualquier tipo de escrito, profano o cristiano y a cualquier nivel social.

La difusión del códice no modificó inmediatamente las estrategias de lectura en su totalidad. Los mismos cristianos, que habían adoptado de un modo absoluto esa forma de libro, siguieron moviéndose en una línea tradicional: los libros se escribían y se intercambiaban entre los fieles, la lectura podía ser individual o por medio de la voz de un *lector* en las reuniones comunitarias, textos cristianos eran elaborados y difundidos para un público de nuevos lectores de cultura media o media baja que aparece en la época imperial y entre los cuales el cristianismo tenía una gran mayoría de prosélitos. En este último sentido debemos creer que aquella "vegetación densa, casi impenetrable", como fue la primera literatura cristiana, haya sido leída como narrativa [95], como una serie de relatos en los que se expresaban y se identificaban las inquietudes sociales y espirituales de aquel tiempo. Fue sólo en un segundo momento cuando determinados textos se convirtieron en canónicos —mientras que los escritos considerados apócrifos fueron rechazados y condenados— y por eso se elevaron a la categoría de doctrina, a lecturas que cualquier buen cristiano estaba obligado a realizar según su capacidad.

---

[95] *Vid.* Hägg, *The Novel... cit.*, pp. 154-165, y el reciente volumen *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 1994)*, Roma, 1995.

Por lo demás, tanto los textos canónicos como los apócrifos —estos últimos complementarios de los primeros en tanto que el gusto narrativo los completaba con imágenes, episodios y detalles—, así como también los escritos de carácter apocalíptico o los relativos a los misterios paganos, o a los martirios, vidas de santos, *exempla* y relatos de inspiración cristiana constituían una reelaboración de la literatura de entretenimiento pagana, y en concreto de la novela, que redundaban en el carácter emotivo de personajes y acontecimientos, en los *topoi* repetidos como el suplicio atroz del mártir, las convicciones indestructibles y el *amor mortis;* tampoco faltaban historias de viajes, aventuras y sucesos milagrosos como en las novelas. Se trataba, una vez más, de una literatura adecuada para una circulación "transversal", ya que estaba destinada tanto a grupos de sólida cultura, que podían comprender ciertos esquemas retóricos o referencias culturales, como a individuos de instrucción media o media baja, cuyo interés se centraba normalmente en la intriga narrativa y en la comprensión, en términos rudimentarios, de la moral cristiana.

Sin embargo, a medida que el códice se difundía hasta convertirse en la forma del libro habitual, en esos mismos siglos III y IV iban a producirse profundas transformaciones sociales y culturales. En concreto, disminuía cada vez más el número de los alfabetizados y, por tanto, de los lectores, fueran éstos paganos o cristianos. Resultaba excesivo el analfabetismo entre las mujeres. En el siglo IV, Cirilo de Jerusalén exhorta a hombres y mujeres a tener un libro entre las manos en las reuniones litúrgicas, pero aconseja que algunos de los hombres escuchen a otros que leen y que las mujeres canten como alternativa a la lectura [96]. El ideal de san Agustín es el de una mujer *litterata* preparada sólo con una alfabetización básica [97]. En la tardía Antigüedad sólo las grandes damas cristianas brillaban por su erudición, demostrando a veces que

---

[96] Cirilo de Jerusalén, *Procatech.*, 14 *(PG,* XXXIII, col. 356 A-B).

[97] San Agustín, *Soliloquios,* I, 10, 17, W. Hörmann (Ed.), Viena, 1986, p. 26 *(CSEL,* 89).

conocían el griego y el latín e incluso el hebreo, lenguas necesarias para el estudio y la comprensión de textos sagrados. Melania, la gran dama que llegó a ser santa, dedicaba algunas horas a la lectura de libros de las Sagradas Escrituras o de narraciones relativas a la homilía. Y frente a esta tarea, las narraciones sobre las Vidas de los Padres significaban para ella casi una lectura de evasión. Amante de los libros, Melania intentaba conseguir el mayor número posible, comprándolos, tomándolos prestados y transcribiéndolos ella misma diariamente [98]. Sin embargo, Melania, al igual que otras damas cristianas de la época como Blesila y Paola, forma parte de una élite muy restringida, destinada a desaparecer enseguida. En los siglos V y VI el hecho de leer se enrarece entre las mismas jerarquías de la Iglesia.

El códice se convierte paulatinamente en un libro minoritario, pues se había difundido como respuesta a una amplia demanda de lectura en una sociedad en la cual el analfabetismo que ya era un hecho consistente en el siglo IV se extiende entre el V y el VI. Pero, al mismo tiempo, es importante y produce profundas transformaciones en las prácticas y en los modos de lectura. El códice significaba, sobre todo, un cambio de la noción misma de "libro", la cual en el caso del libro en forma de rollo resultaba estable porque estaba vinculada a convenciones técnicas y de contenido definidas; esa noción, de hecho, podía asociar inmediatamente el objeto a una obra, estuviera ésta contenida en un único rollo o repartida en varios de ellos. Este último caso comportaba unidad del texto junto a unidad de libro, leídas individualmente o más leídas que las otras, que, sin embargo, raramente coincidían con una obra completa, de modo que la noción de lectura total podía, a su vez, estar en realidad limitada a un solo rollo o a dos o tres libros breves contenidos en un único rollo, aunque la obra completa

---

[98] *Vita Melania. jun.*, 23 (*vid.* también los párrafos 26 y 33 utilizados más adelante), D. Gorce (Ed.), París, 1962, pp. 174, 178, 180 (*SC*, 90). Sobre la relación entre santa Melania y la cultura escrita, *vid.* las hermosas páginas de A. Giardina, "Melania, la santa", en *Roma al femminile*, A. Fraschetti (Ed.), Roma-Bari, 1994, pp. 277-283.

tuviera numerosos libros. El códice, al reunir en un solo libro-contenedor una serie de unidades textuales orgánicas (una o dos obras de un mismo autor o una miscelánea de escritos homogéneos) o innorgánicas (obras diferentes, tanto como para formar la llamada "biblioteca sin biblioteca")[99] determinaba una transformación profunda en el concepto de libro y en el de lectura completa: pues el primero ya no se asociaba inmediatamente a una obra y concidía con un objeto en el que se podían incluir escritos de calidad y cantidad que no correspondían a convenciones definidas; y el segundo implicaba una lectura que para ser completa tenía que referirse al contenido de un libro-códice entero, aunque éste, normalmente, contenía más obras.

La recopilación de libros de una misma obra o de más escritos, a veces de la índole más diversa, es la que entre los siglos IV y VI determina en el códice la formación o el refuerzo de dispositivos "editoriales" adecuados para distinguir las divisiones en el interior de un escrito o para separar claramente textos diferentes, tanto más si éstos no eran homogéneos: dispositivos que no eran necesarios en el *volumen* ya que cada unidad textual estaba diferenciada, incluso delimitada autónomamente del libro mismo que la contenía. A la exigencia distintiva que el códice impone responde la caracterización de escrituras peculiares, diferentes de las del texto en la tipografía y en el molde, que con frecuencia tenían elementos decorativos o ciertos toques cromáticos, utilizados para los títulos iniciales o finales de modo que marcaran una separación entre los textos; y la misma función realiza el sistema de adornos que poco a poco se desarrolla y que en muchas ocasiones se acompaña en las escrituras distintivas. Y por último, una gran separación en la sucesión de los textos se introduce mediante el dispositivo *explicit/incipit* que señala el final y el inicio de cada texto o de divisiones de libros en el interior. Pero a pesar de estas distinciones, el lector "terminaba inevitable-

[99] A. Petrucci, "Dal libro unitario al libro miscellaneo", en *Società romana e impero tardoantico*, A. Giardina (Ed.), IV, *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, 1986, pp. 173-187.

mente por considerar los textos individuales contenidos en el libro que sostenía en las manos como un todo único" y por usarlos en cuanto tales, lo que tuvo gran influencia en las prácticas de estudio.

En tanto que el códice no estaba ligado a convenciones técnico-libreras más o menos fijas, pero podía adoptar tipos diferentes de formatos, desde el manejable hasta voluminoso, modificaba las correlaciones entre libro y fisiología de la lectura: determinados libros, según su estructura material, impedían o imponían, o al menos sugerían, gestos y maneras de leer determinados. Así pues, si el códice, en el momento de su primera difusión, había sido el instrumento de una lectura ágil, más libre en los movimientos, pues requería una sola mano para su lectura, más tarde, por el contrario, en la Antigüedad —época de inquietudes sociales y espirituales, con tendencia a salvar, organizar y conservar la herencia pagana y cristiana— su capacidad, utilizada al máximo, terminó por producir un libro de dimensiones imponentes, en el que se recogían los libros de la Biblia con sus respectivos comentarios, los *corpora* legislativos y jurisprudenciales, los clásicos adoptados por los cánones de la escuela, reunidos variadamente: un libro de uso incómodo y cuya utilización estaba, pues, orientada no tanto a la lectura como a la consulta, operación a veces facilitada por la numeración de las páginas o por los dispositivos de diferenciación textual.

Por otro lado, el hecho de poder leer con una sola mano permitía escribir con la otra y, por tanto, acompañar la lectura con anotaciones en los márgenes del códice. De este modo nace la práctica de escribir en el libro mientras se lee. Son los autores de la Antigüedad, como Casiodoro en el siglo VI, quienes elaboran teorías sobre el modo de introducir y colocar las notas de lectura [100]. Además de los márgenes, el lector disponía en el códice de otros espacios que podía ocupar como quisiera: hojas o partes de éstas que quedaban vacías, las guardas, las caras internas de la encuadernación, que podían acoger las

[100] Casiodoro, *Inst.*, I, 3, 1.

notas más diferentes y "anárquicas". Siempre en los márgenes podían estratificarse las intervenciones de diferentes manos relativas a la exégesis del texto; o se podían transferir a ellos, de otros libros, comentarios completos. El códice permitía, así, una lectura simultánea y coordinada entre el texto principal y los textos accesorios, y por ello, muy laboriosa y condicionada por la interpretación del comentario: era una lectura reservada a una minoría.

Sin embargo, el códice, fundamentalmente, determinó un modo completamente diferente de leer los textos. En el libro en forma de rollo, la sucesión de columnas en la sección abierta creaba lo que se ha definido como *the panoramic aspect* de la lectura [101], ya que la mirada pasaba inmediatamente y sin interrupción de una columna a otra; en el códice, por el contrario, la parte del escrito que se podía leer estaba predeterminada por la medida de la página impidiendo una visión continua del conjunto. Esto favorecía una lectura fraccionada, realizada página tras página y, por tanto, por segmentos de texto que, en el caso concreto de las Sagradas Escrituras, a menudo se fraccionaba posteriormente mediante una subdivisión del texto en breves secuencias —*cola* y *commata*— visualizadas con varios dispositivos (letras iniciales más grandes, colocación de las mismas apartadas del texto y párrafos sangrados). De todo ello resultaba una lectura "a fragmentos", más largos o más breves, que hacían "más claro el sentido al lector" [102], pero que se podían buscar fácilmente (y fijarlos en la memoria) gracias a una *mise en texte* en forma de aforismos y a otros dispositivos que permitían en cualquier momento volver sobre lo que ya se había leído. Los *codices distincti*, es decir, puntuados, se convierten en una norma: la puntuación se añade a los demás dispositivos, cada vez más numerosos, elaborados con el fin de obtener una recepción del texto ya no individual sino regulada por módulos interpretativos que apelaban a *auctoritates* reconocidas. Para Casiodoro las

---

[101] Skeat, *The Origin... op. cit.*, pp. 265 y ss.

[102] San Girolamo, *praef. in Ezech. (PL*, LXXVIII, col. 996 A).

distinctiones, los signos de puntuación y diacríticos son *viae* que conducen a los significados y que instruyen del modo más claro a los lectores, pues desempeñan el papel de comentarios iluminadores [103].

En el libro ilustrado, a la serie de escenas que la mirada del lector captaba en el libro-rollo relacionándolas en un hilo narrativo continuo, se sustituía por un repertorio de figuras aisladas en hojas, que ya no estaban integradas en el contexto, sino autónomas, hasta una total separación entre discurso escrito y discurso icónico [104]. Y es, una vez más, Casiodoro quien destaca la importancia de la imagen figurativa como instrumento de conocimiento [105].

A la lectura del *otium* literario, que recorría el libro en una ininterrumpida secuencia de columna en columna recitada por la voz lectora, le sucedía una lectura concentrada y atenta, en voz cada vez más baja, con el sentido impuesto por dispositivos precisos, adecuada para una captación total del texto, orientada a condicionar fuertemente los modos de pensar y de actuar. De una lectura libre y recreativa se pasaba a una lectura orientada y normativa. El "placer del texto" fue sustituido por una labor lenta de interpretación y de mediatización. Melania, que en su celda, concentrada en sus libros de las Escrituras, no le dirige a su madre ni una palabra, ni una mirada para no dejar escapar una sola "expresión" o un solo "concepto" de lo que está leyendo, da testimonio de un modo de leer muy alejado de aquella figura femenina que algún siglo anterior leía su rollo —naturalmente, era un libro de entretenimiento— en un bullicioso paisaje urbano, interrumpiéndose de tanto en tanto para dirigirle la palabra y la mirada a sus acompañantes.

La misma Melania tenía por costumbre leer el Viejo y el Nuevo Testamento tres o cuatro veces al año y recitaba los

---

[103] Casiodoro, *Inst.*, I, 15, 12.

[104] Sobre este proceso, *vid.* H. Toubert, "Formes et fonctions de l'enluminure", en *Histoire de l'édition française*, R. Chartier y H.-J. Martin (Eds.), I, *Le livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVII^e siècle*, París, 1989, pp. 110-114.

[105] Casiodoro, *Inst.*, I, 31, 2.

Salmos de memoria. Este hecho merece una reflexión. El códice paulatinamente se había convertido, con los matices necesarios, en el instrumento del tránsito de una lectura "dilatada" de numerosos textos —difundidos entre un público variado y estratificado, como era el de los primeros siglos del Imperio— a una lectura "intensiva" de pocos textos, sobre todo la Biblia y el Derecho, leídos, releídos y leídos de nuevo en forma de documentos y formularios, contratos y declaraciones. En el mundo antiguo es sobre estos escritos, y por ello, sobre el libro y la lectura, en lo que se fundamenta la autoridad: en los vértices del poder, entre las jerarquías eclesiásticas, en la sociedad y en el núcleo familiar. Sólo el códice podía representar, pues, esta autoridad.

La alta Edad Media*

Malcolm Parkes

* Deseo expresar mi agradecimiento a los profesores D. Ganz, A. Grotans, P. Saenger, G. Tunbridge y R. Zim por sus valiosos comentarios y sugerencias, así como a los miembros del seminario del Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Minnesota por animar el debate. Soy el responsable único de los puntos de vista expresados.

La alta Edad Media heredó de la Antigüedad una tradición de lectura que abarcaba las cuatro funciones de los estudios gramaticales *(officia grammaticae): lectio, emendatio, enarratio* y *iudicium* [1]. La *lectio* era el proceso por el cual el lector tenía que descifrar el texto *(discretio)* identificando sus elementos —letras, sílabas, palabras y oraciones— para poder leerlo en voz alta *(pronuntiatio)* de acuerdo con la acentuación que exigía el sentido. La *emendatio* —un proceso que surge como consecuencia de la transmisión de manuscritos— requería que el lector (o su maestro) corrigiera el texto sobre la copia, por lo que a veces sentía la tentación de "mejorarlo" [2]. La *enarratio* consistía en identificar (o comentar) las características del vocabulario, la forma retórica y literaria, y, sobre todo, en interpretar el contenido del texto *(explanatio)*. El *iudicium* era el proceso consistente en valorar las cualidades estéticas o las

---

[1] Esta definición de los *officia grammaticae* aparece con diversas variaciones en los escritos de los gramáticos de la Antigüedad tardía y en *addenda* a los manuscritos de ese periodo que contenían textos gramaticales. Una versión ampliada del texto (desde el prefacio hasta el tratado conocido como el "Anonymus ad Cuimnanum" en san Pablo de Lavanttal, Stiftsbibliothek, MS 26.2.16, fol. 23), junto con una breve descripción de la tradición, ha sido publicada por M. Irvine, "Bede the Grammarian, and the Scope of Grammatical Studies in Eighth Century Northumbria", en *Anglo-Saxon England*, XV (1986), pp. 15-44. *Vid.* también H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (6.ª ed., París, 1965), pp. 406-410.

[2] En la mayoría de los casos se elegía eclécticamente una lectura esgrimiendo el elemento subjetivo de su interés intrínseco, sin tener en cuenta otros testimonios o la tradición textual. Ocasionalmente, el lector cotejaba el texto con otras copias: por ejemplo, en el Vaticano, Biblioteca apostólica, MS Vaticano lat. 3363, fol. III, donde san Dunstan menciona una lectura del *De consolatione philosophiae* de Boecio que "*quidam codices habent*"; *vid.* M. B. Parkes, *Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts* (Londres, 1991), pp. 259-262.

virtudes morales o filosóficas del texto *(bene dictorum conprobatio)*.

El lector había heredado también de la Antigüedad tardía un *corpus* de conocimientos gramaticales que servían más para facilitar el proceso de leer que para despertar el interés en el propio lenguaje. La rigidez de esta aproximación al lenguaje se prolongó durante mucho tiempo a causa de la creencia de que el hombre debía ocuparse de la lengua en que estaba escrita la palabra de Dios, así como por la tendencia a aceptar la existencia de diferentes sistemas lingüísticos como una consecuencia inevitable de la Torre de Babel [3]. Las gramáticas tradicionales consideraban la palabra como un fenómeno lingüístico aislado, utilizando criterios morfológicos para establecer un conjunto de clases de palabras llamadas "partes de la oración". Estas gramáticas presentaban y analizaban los paradigmas de formas asociadas ("declinaciones y conjugaciones") y las relaciones sintácticas superficiales entre las palabras en la construcción de oraciones ("concordancia") [4]. De este modo las gramáticas eran de gran ayuda para el lector, facilitándole el análisis del texto y la identificación de los elementos de la lengua latina, que proporciona una gran cantidad de información morfológica por medio de temas y flexiones. Dicha ayuda resultó valiosísima durante los primeros años de este periodo, cuando los manuscritos se copiaban todavía en *scriptio continua*, es decir, sin separación de palabras ni indicación de pausas dentro de los párrafos.

---

[3] *Vid.* san Agustín, *De doctrina Christiana*, II, IV. El autor de la gramática irlandesa del siglo VII justificó su labor alegando que había sido necesaria por las consecuencias de la Torre de Babel; *vid. Auraicept na n-Éces, The Scholar's Primer*, ed. G. Calder (Glasgow, 1917).

[4] La colección clásica de textos es *Grammatici latini*, ed. H. Keil (Leipzig, 1857-1870). *Vid.* especialmente L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammaticale: Étude sur l'*Ars Donati *et sa diffusion (IV^e-IX^e siècle)* (París, 1981) y referencias; C. Lambot, "La Grammaire latine selon les grammairiens latins du IV^e et du V^e siècle", en *Revue Bourguignonne publiée par l'Université de Dijon*, XXVIII (1908). Los complementos con que contaba la tradición para facilitar el proceso de la *discretio* en el siglo IX son analizados también por V. Law, *The Insular Latin Grammarians* (Woodbridge, 1982).

Los maestros y escritores cristianos aplicaron esta tradición de la enseñanza gramatical a la interpretación de las Escrituras y, como consecuencia de ello, la educación religiosa y la literaria estuvieron íntimamente ligadas a todos los niveles [5]. Esta situación era distinta de la que se daba en la Antigüedad pagana, donde los círculos culturales más elevados estaban reservados a una élite social [6]. En esta nueva situación se exhortaba a la lectura a todos los cristianos alfabetizados, pero "a aquellos que aspirasen a llamarse monjes no se les podía permitir que permaneciesen en la ignorancia de las letras" [7]. Como más tarde señalaría Dhuoda, en un tratado escrito para su hijo, leyendo libros se aprende a conocer a Dios [8]. El estímulo para la lectura pasaba a ser entonces la salvación del alma, y este poderoso aliciente se reflejaba en los textos que se leían. El libro de lectura elemental, y el catón de los niños, pasó a ser el salterio (cuyo conocimiento sirvió durante siglos para comprobar si alguien sabía leer y escribir) [9]. Para aquellos que aprendían mejor de los ejemplos que de los preceptos había vidas de santos que caracterizaban los ideales cristianos. Para otros, un nuevo programa de textos conducía a los *libros catholicos* —el estudio de la divinidad—, que ayudaban al lector a formular la correcta interpretación de la palabra de Dios como alimento para su propia alma. "En los comentarios a las Es-

---

[5] *Vid.* especialmente H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, 1958).

[6] *Vid.* los comentarios de Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, pp. 446-447.

[7] "Omnis qui nomen vult monachi vindicare, litteras ei ignorare non liceat", en Ferreolus, *Regula*, II *(Patrologia, series latina*, accurante J. P. Migne —en adelante *PL*—, LXVI, 959). Entre los ejemplos de exhortaciones se encuentra el de san Pablo en I, Timoteo, IV, 13; "viva lectio est vita bonorum", Gregorio Magno, *Moralia in Job*, XXIV, 8, 16 (*PL*, LXXVI, 295). *Vid.* D. Illmer, *Formen der Erziehung und Wissenvermittlung im frühen Mittelalter* (Múnich, 1971).

[8] Dodana, *Manuel pour mon fils*, ed. P. Riché (París, 1975).

[9] P. Riché, "Le Psautier, livre de lecture élémentaire", en *Études mérovingiennes*, Actes des journées de Poitiers 1952 (París, 1953), pp. 253-256; A. Petrucci, "Scrittura e libro nell'Italia altomedievale", en *Studi medievali*, X (1969), pp. 157-207, esp. 164 y ss.

crituras aprendemos cómo habría que adquirir y conservar la virtud, y en los relatos de milagros vemos cómo se manifiesta aquello que se ha adquirido y conservado [10]. Los estudios gramaticales y otros textos estaban subordinados a este propósito, y se utilizaban para perfeccionar el conocimiento de la latinidad. San Isidoro observó que "las enseñanzas de los gramáticos pueden incluso resultar provechosas para nuestra vida, siempre que se sepan usar para buenos fines" [11].

De la lectura oral a la lectura silenciosa

Otra novedad fue el cambio de actitud hacia el propio acto de leer. En la Antigüedad se insistía en la expresión oral del texto —lectura en voz alta articulando correctamente el sentido y los ritmos—, lo cual reflejaba el ideal del orador predominante en la cultura antigua [12]. La lectura en silencio tenía por objeto estudiar el texto de antemano a fin de comprenderlo adecuadamente [13]. El antiguo arte de leer en voz alta sobrevivió en la liturgia. En el siglo VII san Isidoro estableció los requisitos que debían cumplir quienes ocupasen el cargo de Lector en la iglesia:

Quien vaya a ser ascendido a este rango deberá estar versado en la doctrina y los libros, y conocerá a fondo los significados y las palabras, a fin de que en el análisis de las *sententiae* sepa dónde se

---

[10] Gregorio Magno, *Dialogi*, I, pról. 9; *vid. Moralia in Job*, XXX, 37; *Homeliae in Evangelia*, XXXVIII, 15; XXXIX, 10; *Homeliae in Ezekiel*, II, 7, 3.

[11] "... grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam dum fuerit in meliores usus assumpta". San Isidoro, *Libri sententiarum*, III, 13, 3 *(PL*, LXXXIII, 698); *vid.* J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (París, 1959), II, p. 787; J. Leclercq, "Pédagogie et formation spirituelle du VI^e^ au IX^e^ siècle", en *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto, XIX (1972), pp. 255-290.

[12] Para el ideal del *vir eloquentissimus, vid.* O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, IV (Berlín, 1911), pp. 168-204; Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 3-9, 85-89.

[13] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII, 31, 5.

encuentran los límites gramaticales: dónde prosigue la lectura, dónde concluye la oración. De este modo dominará la técnica de la expresión oral *(vim pronuntiationis)* sin obstáculos, a fin de que todos comprendan con la mente y con el sentimiento *(sensus)*, distinguiendo entre los tipos de expresión, y expresando los sentimientos *(affectus)* de la *sententia:* ora a la manera del que expone, ora a la manera del que sufre, ora a la manera del que increpa, ora a la manera del que exhorta, ora adaptándose a los tipos de expresión adecuada [14].

El principiante también debía leer en voz alta a fin de que el maestro pudiese asesorarlo. Superada la etapa elemental, la fluidez en la lectura y en el uso del latín podía ser estimulada y supervisada leyendo en voz alta en grupo. Durante los siglos IX y X se copiaban con frecuencia las comedias de Terencio, y, puesto que estos textos se habían usado en la Antigüedad para que los estudiantes practicasen la pronunciación y perfeccionasen la elocuencia, era lógico que sirvieran para ese mismo fin en la Edad Media [15]. En el siglo X Roswitha de Gandersheim escribió obras de teatro para las monjas como alterna-

---

[14] "Qui autem ad hujusmodi provehitur gradum, iste erit doctrina et libris imbutus, sensuumque ac verborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finiatur junctura, ubi adhuc pendet oratio, ubi sententia extrema claudatur. Sicque expeditus vim pronuntiationis tenebit, ut ad intellectum omnium mentes sensusque promoveat, discernendo genera pronuntiationum, atque exprimendo sententiarum proprios affectus, modo indicantis voce, modo dolentis, modo increpantis, modo exhortantis, sive his similia secudum genera propriae pronuntiationis", san Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, II, 11, 2 (*PL*, LXXXIII, 791). *Vid.* M. Banniard, "Le Lecteur en Espagne wisigothique d'après Isidore de Seville: de ses fonctions à l'état de la langue", en *Revue des études Augustiniennes*, XXI (1975), 112-144. Hildemar, un monje de Corbie que vivió en el siglo IX, analizó este pasaje de san Isidoro en sus comentarios a la Regla: *vid. Expositio Regulae ab Hildemaro tradita* [ed. R. Mittmüller) (Ratisbona y Nueva York, 1880), pp. 427 y ss. Las copias de los textos destinados a ser leídos en voz alta durante la liturgia, en la sala capitular o en el refectorio suelen prestar más atención a la puntuación y con frecuencia llevan marcas sobre las sílabas acentuadas.

[15] De los siglos IX a XI se conservan quince copias de Terencio; *vid. Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, ed. L. D. Reynolds (Oxford, 1983), p. 418. Sobre la conveniencia de leer a Terencio para perfeccionar la elocuencia de los estudiantes, *vid.* Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 11, 12.

tiva cristiana y feminista al pagano Terencio [16]. El interés por esos textos, más que entusiasmo por el drama como forma literaria en sí misma, era una manera de adquirir fluidez en el uso de la lengua de la vida espiritual. La lectura en voz alta, o al menos *sotto voce*, se practicaba asimismo durante la *lectio* monástica para que el lector ejercitase la memoria auditiva y muscular de las palabras como base para la *meditatio*. El término empleado en las diversas Reglas para este tipo de lectura era *meditari literas* o *meditari psalmos* [17].

Sin embargo, a partir del siglo VI observamos que se empieza a conceder más importancia a la lectura en silencio. En la *Regla de San Benito* encontramos referencias a la lectura individual y a la necesidad de leer para uno mismo con el fin de no molestar a los demás. Puesto que ese tipo de lectura debía ser supervisada para garantizar que el lector no se relajase ni se distrajera, de ello se deduce que la lectura en silencio no era infrecuente en esas circunstancias [18]. Si bien san Isidoro había establecido los requisitos para la lectura en voz alta en la iglesia, también consideró la preparación para el oficio de lector como una etapa inicial de la educación eclesiástica [19]. Él mismo prefería la lectura en silencio, que permitía una mejor comprensión del texto, porque (afirmaba) el lector aprende más cuando no escucha su voz. De este modo se podía leer sin

---

[16] El propósito de Rosvita era equilibrar la representación que Terencio hacía de las mujeres y poner de relieve la castidad de las vírgenes cristianas; *vid. Hroswitha de Gandersheim*, ed. A. L. Haight (Nueva York, 1965).

[17] Para la *lectio* y la *meditatio* monásticas, *vid.* Cassian, *Collatio*, XIV, 10; J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (Nueva York, 1961), pp. 18-22; P. Riché, *Éducation et culture dans l'occident barbare 6e-8e siècle* (París, 1962), pp. 161-162.

[18] *La Règle de Saint Benoît*, ed. A. de Vogüé & J. Neufville (París, 1971-1972), cap. XLVIII. Este mandato se repite en fueros posteriores: por ejemplo, las Constituciones de Lanfranc, ed. M. D. Knowles, *Corpus consuetudinum monasticum*, III (Siegburg, 1967), p. 5.

[19] *Vid.* J. Fontaine, "Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique", en *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, XIX (1972), pp. 145-202, esp. pp. 180-181, 187-190.

esfuerzo físico, y al reflexionar sobre las cosas que se habían leído, éstas se caían de la memoria con menos facilidad [20].

La escritura como lenguaje visible

Esta actitud hacia la lectura en silencio, aunque determinada por consideraciones prácticas, está relacionada también con un cambio de actitud fundamental hacia la naturaleza de la palabra escrita. El desarrollo de la percepción de la expresión escrita como otra manifestación de la lengua, con su propia "sustancia", y con una categoría equivalente —aunque independiente— a la de su complemento oral, fue un proceso lento [21]. Sin embargo, podemos ver los comienzos de dicho desarrollo en este periodo [22]. La palabra escrita había desempeñado un papel crucial en la conservación de las tradiciones de la Iglesia, en la transmisión de esa herencia y en el fomento de tales tradiciones entre las nuevas generaciones. Cuanto más se percibía como el medio de transmisión de las autoridades antiguas (y en la Edad Media estos textos, para mucha gente, tenían más autoridad que antes), menos se veía como un simple registro de la palabra hablada. Si en el siglo IV san Agustín consideraba las letras como símbolos de los sonidos, y los sonidos como símbolos de las cosas que pensamos, en el siglo VII san Isidoro consideraba las letras como símbolos sin sonidos que tienen la capacidad de transmitirnos en silencio *(sine voce)* los pensamientos de quienes están ausentes. Las

---

[20] San Isidoro, *Libri sententiarum*, III, 14, 9 y 8 (*PL*, LXXXIII, 689).

[21] M. B. Parkes esboza este proceso en su libro *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West* (Aldershot, 1992).

[22] Si bien la existencia de documentos en la Antigüedad, y el desarrollo de sistemas de abreviaturas como las *notae iuris* y las notas tironianas, indican que la escritura era considerada como un medio de anotación (especialmente con fines administrativos), en realidad se percibía básicamente como un registro de la palabra hablada, y no como una manifestación autónoma del lenguaje: *vid.* H. C. Teitler, *Notarii and Exceptores* (Amsterdam, 1985); D. Ganz, "On the history of Tironian Notes" en *Tironische Noten*, ed. P. Ganz, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, I (Wiesbaden, 1990), pp. 35-51.

propias letras son símbolos de cosas [23]. La escritura es un lenguaje visible que puede enviar señales directamente al cerebro por medio de la vista.

La costumbre de hacer que los niños leyeran en voz alta ante sus maestros los versos que habían copiado de los salmos, sin tener que aprender antes necesariamente el orden de las letras en la serie alfabética (la costumbre antigua), era también muy importante [24]. No sólo les ayudaba a identificar la función de las letras y las palabras en el texto, sino que también contribuía a facilitar la transición de una cultura oral a la comprensión de las convenciones gráficas de aquella cultura escrita a través de la cual se había transmitido la tradición cristiana.

No obstante, los lectores que llegaron a percibir más claramente el medio escrito como una manifestación autónoma de la lengua fueron aquellos que residían en los límites (o en el exterior) del área de la *lingua romana* o *lingua mixta*. Éstos eran los hablantes de lenguas célticas y germánicas, para quienes el latín era un sistema lingüístico extraño. A pesar de sus conocimientos gramaticales, algunos lectores seguían teniendo dificultades a la hora de analizar los elementos de un texto latino. La naturaleza de tales dificultades puede determinarse a partir de los ejemplos de glosas vernáculas del texto, muchas de las cuales eran glosas personales anotadas en el momento de la lectura, y garabateadas en la página con un estilo para que no resultasen molestas, y, por tanto, ilegibles o invisibles para otros lectores [25].

---

[23] San Isidoro, *Etymologiae* I, III, 1; compárese con san Agustín, *De Trinitate*, X, 19. *Vid.* Parkes, *Pause and Effect*.

[24] Riché, *Le Psautier, livre de lecture élémentaire;* A. Lorcin, "La Vie scolaire dans les monastères d'Irlande au V^e^-VII^e^ siècle", en *Revue du Moyen Age latine*, I (1945), pp. 221-236.

[25] *Vid.*, por ejemplo, R. I. Page, "The Study of Latin texts in Late Anglo-Saxon England: 2. The Evidence of English Glosses", en *Latin and the Vernacular Languages in Early Medieval Britain*, ed. N. P. Brooks (Leicester, 1982). Por el contrario, la mayoría de las glosas contemporáneas en *lingua romana* explican una palabra latina (probablemente desusada o arcaizante en la lengua hablada) con otra que posteriormente reaparece en una lengua romance medieval: *vid.*, por

Algunas glosas reflejan una interpretación errónea de las letras y, por tanto, la incapacidad de identificar las palabras correctamente. Un amanuense irlandés glosó *eversione* en lugar de *aversione*, y *conquinare* en vez de *concinnare;* un copista anglosajón glosó *occasio* en lugar de *occassu* [26]. Otras glosas reflejan la incapacidad de identificar las palabras correctamente por estar mal separadas entre sí. Un amanuense irlandés glosó *innumero* en lugar de *in numero*, en tanto que un amanuense anglosajón glosó *in occiduas* en vez de *inocciduas* [27]. Algunas glosas revelan problemas en el análisis sintáctico. Cuando un amanuense irlandés glosó *gratum tibi esse officium est obtimum*, relacionó *optimum* con *gratum* y tradujo *ambudech forrcimen*, "el más agradecido"; *a seruo quippe uinctus* fue glosado como *conarracht assa mugsini*, "que había sido liberado de la servidumbre" [28]. Otras glosas reflejan la dificultad para distinguir entre pronombres y adverbios: *quo* (que puede ser un adverbio o el ablativo singular masculino del pronombre interrogativo *quis)* fue glosado por un amanuense alemán mediante *thara* (adverbio) "de allí, de donde"; *thiu* (instrumental de *ther,* pronombre demostrativo) e *in thiu; quam* (que puede ser adverbio o acusativo singular femenino de *quis)* es glosado sólo cuando aparece como un adverbio *denni* "entonces". Los copistas anglosajones suelen glosar el pronombre repitiendo el antecedente [29]. Algunas glosas ayudan al lector a analizar el latín indicando el caso de una palabra, ya sea por medio de la preposición pertinente en la lengua vernácula, o indicando el

---

ejemplo, B. Bischoff, "À propos des Gloses de Reichenau: entre Latin et français" en sus *Mittelalterliche Studien*, III (Stuttgart, 1981), pp. 234-243.

[26] *Thesaurus palaeohibernicus*, ed. W. Stokes & J. Strachan (rptd. Dublín, 1975), I, p. 399, núm. 118a15; II, p. 117, núm. 64a18; H. D. Meritt, *Old English Glosses (a Collection)* (Nueva York, 1945, p. 35, n.° 334.

[27] *Thesaurus*, I, p. 22, n.° 17d6; Meritt, *op. cit.*, p. 33, n.° 28, 256.

[28] *Thesaurus*, I, p. 248, n.° 73a9-10; p. 416, n.° 123b2.

[29] *Die altdeutschen Glossen*, ed. E. Steinmeyer & E. Sievers, II (Berlín, 1882), p. 38, n.° 11; p. 76, núms. 66, 54; p. 164, n.° 31; p. 71, n.° 53; p. 77, n.° 3. Para las glosas sintácticas de los amanuenses anglosajones *vid.* G. R. Wieland, *The Latin Glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library MS Gg.5.35* (Toronto, 1983).

equivalente de la inflexión latina, pero no el significado. Así, un copista anglosajón glosó *mentis* mediante (-)*des* (probablemente la terminación de genitivo de *modes)* y *reverenter* mediante (-)*ce* (una inflexión adverbial) [30].

El texto como convención gráfica y lengua hablada

La necesidad de un acceso más cómodo a los textos estimuló en gran medida el desarrollo de las técnicas empleadas para presentar los textos sobre la página. Los amanuenses insulares, que consideraban la escritura ante todo como un medio de registrar información sobre la página, y el latín como una "lengua visible", comenzaron a desarrollar nuevas convenciones gráficas —elementos de presentación y representación— para facilitar el acceso a la información transmitida a través de este medio visible [31]. Tales convenciones se basaban en la aplicación de principios tomados de los gramáticos. Analizaré estos cambios siguiendo el orden de las etapas del proceso de lectura, y no en el orden cronológico de su primera aparición.

Los gramáticos antiguos consideraban cada letra como la mínima unidad fonológica y también como la mínima unidad gráfica. Cada letra tenía tres propiedades: su forma *(figura)*, su nombre *(nomen)* y su referente fonémico *(potestas)* [32]. La letra cursiva de los últimos años del Imperio romano, que había sustituido en gran medida a la letra uncial y semiuncial en los libros, contenía muchos ligados en los que cada elemento adoptaba diversas variantes. Los amanuenses anglo-

---

[30] Meritt, *op. cit.*, p. 4, núms. 30, 49, 52.

[31] *Vid.* Parkes, *Scribes, Scripts and Readers*, pp. 1-18, 104-112.

[32] *Vid.* Donato, *Ars maior*, II, 2 (ed. Holtz, p. 603): "Littera est pars minima uocis articulata" *(vid.* Prisciano, *Institutiones grammaticae*, I, 3; I, 7-8). Un tratado insular anónimo de san Pablo de Lavanttal, Stiftsbibliothek MS 25.2.16 en una glosa de este pasaje de Donato insiste en la percepción de las letras como un fenómeno *escrito*: "Vocis duae sunt partes: articulata et confusa. Articulata est que scribi potest, quae sub est articulis, id est digitis qui scribent, vel quod artem habeat et exprimat. Confusa est quae scribi non potest" (fol. 54^{v}). El principiante copiaba letras para poder registrar sus *figurae*, y las pronunciaba para registrar sus *potestates*.

sajones fueron los primeros que intentaron reducir el número de variantes de la misma letra y que produjeron *litterae absolutae*, o letras invariables en minúscula, en las que cada elemento tiene una sola forma, mejorando así la legibilidad del texto[33]. Posteriormente, en Europa, esta convención gráfica fue acompañada de un mayor énfasis en aquellos rasgos distintivos mínimos necesarios para diferenciar las diversas formas de las letras. El resultado fue la escritura minúscula que se utilizó en todo Occidente durante varios siglos y que llegó a convertirse en la base de los caracteres modernos (en los que cada letra tiene su propio contorno, y el "etc." [&] —originalmente un *et* ligado— se percibe como una forma por derecho propio).

Los amanuenses irlandeses, al copiar los textos latinos, abandonaron la *scriptio continua* de sus modelos y adoptaron como base para su trabajo los criterios morfológicos que habían hallado en los análisis de los gramáticos: identificaban las palabras introduciendo espacios entre las partes de la oración. Por el contrario, al reproducir textos en su lengua nativa, copiaban como una sola unidad aquellas palabras que estaban agrupadas en torno a un solo acento tónico principal y que mantenían entre sí una conexión sintáctica estrecha (Homilía de Cambray *isaireasber: is aire as ber)* [34].

Los copistas irlandeses intentaban aislar no sólo las partes del discurso sino también los componentes gramaticales de la oración latina; clarificaban la puntuación introduciendo nuevos signos, cuyo número aumentaba en función de la importancia de la pausa. Desarrollaron también la *littera nobi-*

---

[33] El término *litterae absolutae* fue utilizado por san Bonifacio, Epístola 63, *S. Bonifatii et Lullii Epistolae*, ed. M. Tangl, MGH, Epistolae selectae, I (Berlín, 1916), p. 131.

[34] Para ampliar lo que sigue, *vid.* Parkes, *Scribes, Scripts and Readers*, pp. 1-18. Otro tipo de análisis lingüístico consciente aparece en una copia del siglo VIII de un comentario de poesía (París, Bibliothèque Nationale, MS lat. 11411, fol. 123), donde las citas que ilustran los metaplasmos están presentadas en función de los pies métricos y no de las partes de la oración: por ejemplo, *dumpela. gode. saeuit. hiempseta. quosuso. rion* (= *Eneida*, IV, 52, "dum pelago desaeuit hiemps et aquosus orion").

lior (o "letra más destacada") para dar un mayor énfasis visual al comienzo de un texto o sección. Posteriormente, en Europa, los amanuenses adoptaron este principio incorporando letras sueltas tomadas de los libros antiguos para usarlas como "presentación" terciaria, es decir, como *litterae notabiliores* al comienzo de nuevas *sententiae*, la parte restante de las cuales se copiaba en letra minúscula. Cuando el amanuense utiliza versales rústicas o versales cuadradas para este propósito, podemos hablar ya literalmente, por primera vez de "letras mayúsculas" como elemento de la escritura.

Los copistas anglosajones combinaron las letras antiguas con las minúsculas en los nuevos diseños de página. Las Sagradas Escrituras, las obras de los Padres de la Iglesia, las reglas de la vida monástica y los documentos que expresaban la autoridad de la Iglesia católica en asuntos eclesiásticos fueron transmitidos originalmente a los anglosajones en copias escritas en mayúsculas unciales y rústicas. Los amanuenses anglosajones consideraban que esas letras antiguas eran especialmente adecuadas para textos tan doctos y comenzaron a utilizarlas para destacar los extractos de tales fuentes, que eran incorporados a los textos o comentarios escritos en minúscula [35]. Consolidaron así la costumbre de que los extractos insertos en un texto debían diferenciarse del propio texto, facilitando considerablemente su identificación por parte del lector.

Otra costumbre introducida por los copistas insulares fue el uso de signos especiales para aclarar la sintaxis de los textos, sobre todo en el caso de la poesía, donde el orden de las palabras viene determinado por el artificio o el estilo. Los ejemplos más antiguos que se conservan corresponden a manuscritos irlandeses y galeses del siglo IX [36]. Había dos sistemas: el primero de ellos consiste en diversas series de puntos y signos que indican la concordancia gramatical (el adjetivo y su nombre), o el régimen (sujeto y verbo), y aquellas que enla-

---

[35] *Vid.*, por ejemplo, Parkes, *Pause and Effect*, lámina 11.

[36] Würzburg, Universitätsbibliothek, M.P.th.f.12; Milán, Biblioteca Ambrosiana, MS C 301 inf.; Oxford, Bodleian Library, MS Auct.F.4.32.

zan modificadores (el adverbio al verbo) que no se ven afectados por la concordancia o el régimen; el segundo sistema —probablemente posterior— consiste en una serie de signos y letras que indican en qué orden hay que leer las palabras [37].

Los métodos de los copistas insulares respondían a las necesidades de aquellos lectores para los cuales el latín era una segunda lengua e implicaban un reconocimiento cada vez mayor del latín escrito como manifestación autónoma de esa lengua. Los amanuenses sentaron las bases de la gramática de la legibilidad con relación tanto a la nueva escritura como a la antigua, y sus métodos debieron de resultar considerablemente útiles para los lectores.

Por el contrario, si examinamos cómo analizaba un copista de Reims en el siglo IX un original italiano del siglo VI en *scriptio continua*, los resultados son muy diferentes [38]. La inconsistencia en la separación de las palabras nos hace suponer que no se trataba de un criterio importante, y que sus análisis se basaban en principios diferentes de los que adoptaron los copistas insulares y sus discípulos. Si admitimos que el sistema lingüístico personal del copista de Reims estaba anclado en una *lingua romana*, y que percibía cierta relación entre esa lengua y el latín que estaba copiando (por muy remota que fuera esa relación), podemos reconocer aspectos que parecen reflejar dicha situación.

Ya en la Antigüedad la lengua hablada se había separado considerablemente de la que representaban los sistemas escritos contemporáneos. El gramático Velius Longus señaló que, si bien siempre se escribía *illum* y *omnium*, al hablar nadie pronunciaba la nasal final ante una vocal, como por ejem-

---

[37] El estudio más reciente es obra de M. Korhammer, "Mittelalterliche Konstruktionshilfen und A. E. Wortstellung", *Scriptorium*, XXXVII (1980), pp. 18-58.

[38] París, Bibliothèque Nationale, MS lat. 12132 fue copiado en Reims, en la segunda mitad del siglo IX, a partir de *ibíd.*, MS lat. 2630, a su vez copiado en Italia en el siglo VI. Para la relación entre ambos, *vid.* J. Vezin, "Hincmar de Reims et Saint-Denis à propos de deux manuscrits du De Trinitate de Saint Hilaire", en *Revue d'histoire des textes*, IX (1979), pp. 289-298; Parkes, *Pause and Effect*, láminas 49 y 50 con transcripciones, traducciones y comentarios.

plo en la secuencia *illu(m) ego* y *omnium(m) optimum* [39]. Si examinamos la copia de san Hilario del siglo IX observaremos que la "m" suele indicarse mediante una abreviatura: [...] *ad ipsu(m) extra* [...] *suu(m) inquo*, y *legendu(m) est*. La explicación más plausible es que la lengua hablada del copista tendiese al uso de la supresión en ese contexto, aunque no de forma obligatoria; dicha costumbre no está generalizada, y los signos siguen siendo, por tanto, abreviaturas y no diacríticos. De manera similar, una forma escrita como *locaret* no aclara si se trata realmente de la palabra *conlocaret* o de la variante con asimilación *collocaret*.

Aunque la agrupación de las palabras debe reflejar siempre la cantidad de texto que el copista podía retener en su memoria —al trasladar la atención del original a la copia—, ese agrupamiento presupone también un análisis de la lengua del original por parte del copista como lector, y no simplemente una serie compuesta por una cantidad indefinida de letras. Lo que encontramos son ejemplos de agrupamientos como *sermodomini*, *& cumnecessesit*, *aequesemper* (al hablar de la Trinidad), *nonconsequatur*, *aliquodrebus*, *inintelligibleest* y *possibileest*. Tales ejemplos reflejarían lo que podríamos denominar "unidades conceptuales", o una posible relación entre las palabras en una situación condicionada por el énfasis sintáctico en la lengua hablada del copista.

Un análisis basado en el sistema lingüístico personal del copista no será coherente porque reflejará las variaciones en el grado de afinidad que perciba entre los dos sistemas: el del latín que está copiando y el de la lengua que él habla [40]. Cuan-

---

[39] *Grammatici latini*, ed. Keil, VII, p. 54, 1-13. Para un estudio reciente de la situación general, *vid.* R. Wright, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France* (Liverpool, 1982), pp. 104-144, con referencias.

[40] El sistema lingüístico personal del copista no era simplemente su "lengua materna", sino que incorporaba todos los elementos de su propia experiencia lingüística, tanto hablada como escrita; esto abarcaría tanto el latín como, tal vez, más de una lengua vernácula con sus posibles variantes. Hacia la segunda mitad del siglo IX su conocimiento del latín podía estar influido por el resurgimiento consciente de esa lengua fomentado por Pablo Diácono o Alcuino, como postulan Wright y D. Norberg, "À quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule", en *Annales* (1966), pp. 346-356.

to menos conocimiento tenga de la lengua del texto que está copiando, más probabilidades habrá de que su análisis sea arbitrario. En un manuscrito carolingio de Plinio, copiado de otro manuscrito carolingio existente, la separación de palabras en la copia difiere de la del original, y también varía en distintas páginas de la propia copia. Por ejemplo, mientras que en el original se lee *auulpibus quiiocur animaliseius aridum ederint*, en la copia leemos *a uulpibus quiiocuranimalis eius aridum ederint* (es decir, *a uulpibus qui iocur animalis eius aridum ederint).* Ello probablemente refleja los problemas de los copistas para comprender el texto de Plinio en este punto (que los zorros no atacan a los pollos si éstos han comido hígado de zorro desecado) y, por tanto, su incapacidad para identificar de inmediato los términos latinos que usó Plinio [41]. Sin embargo, podemos suponer que los hábitos de lectura de los hablantes de *lingua romana* y los problemas con que tropezaban eran distintos de los que tenían los hablantes de lenguas célticas y germánicas.

Con el tiempo, hacia la segunda mitad del siglo X, la mayor parte de los copistas occidentales basó su labor en el análisis de los gramáticos o en el de ejemplares más recientes, y adoptó la separación de palabras, que, sin embargo, no se uniformizó hasta el siglo XII. Los copistas siguieron confundiendo morfemas libres y dependientes porque algunos gramáticos antiguos confundieron el prefijo negativo *in* con el uso prefijal de la preposición *in* al citar palabras como *indoctus* e *infelix* en un estudio sobre las preposiciones inseparables *(praepositiones loquelares)* [42].

---

[41] Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS Lipsius 7 (facs. del fol. 291^{v} en E. Chatelain, *Paléographie des classiques latins* (París, 1884-1900, lámina CXLII) fue copiado de *ibíd.*, MS Vossianus lat. 2°, 61 (facs. de fol. 80^{v} en Chatelain, lámina CXLI de la misma porción de texto).

[42] Compárese el análisis de las *praepositiones loquelares* en Pompeyo, *Commentum in artis Donati (Grammatici latini*, ed. Keil, V, p. 271, 21) y en Pseudo Sergius, *Explanationes* (ed. Keil, IV, p. 517, 6).

La interpretación: figuras retóricas y exégesis cristiana

Junto a los tratados gramaticales que ayudaban al lector a identificar los elementos del texto había otros que abordaban las figuras retóricas, y no sólo permitían al lector identificarlas sino que también le ayudaban, durante el proceso de la lectura, a analizar el inusitado orden de palabras resultante. Uno de los más utilizados fue el *De schematibus et tropis* de san Beda, que tomaba los ejemplos de la Biblia y explicaba las figuras de expresión y pensamiento, hábilmente seleccionadas haciendo hincapié en aquellas que daban como resultado un orden de las palabras ajeno al de la lengua hablada [43]. Entre esas figuras se encuentran la prolepsis (o anticipación) y la silepsis (o quebrantamiento de las leyes de la concordancia: por ejemplo, *Adtendite populus meus legam meam inclinate aurem vestram*, donde el vocativo y el segundo grupo de acusativos tienen el mismo referente). Entre los tropos figuran el histeropróteron, que consiste en cambiar el orden de las palabras, y el paréntesis, que, hasta introducción como signo ortográfico a finales del siglo XVI, debió de plantear dificultades para la lectura. La capacidad de identificar tales figuras probablemente facilitó el proceso de la *discretio*.

Otra técnica adoptada en el proceso de la *discretio* consistía en aplicar el análisis retórico de los atributos de un argumento específico relativo a personas y ocasiones concretas para explicar el contenido de un pasaje o para introducir una obra *(accesus)*. Estos atributos eran conocidos como las siete circunstancias de las acciones humanas *(circumstantiae rerum)*: persona, acción, tiempo, lugar, causa, método e instrumento [44]. Solían aplicarse en forma de preguntas: *quis* (quién), *quid*

---

[43] *De arte metrica et de schematibus et tropis*, ed. C. B. Kendall, en *Beda, Opera didascalica*, I, Corpus Christianorum series latina, 123A (Turnhout, 1975). La lista de figuras de Alcuino (*PL*, CI, 857) insiste aún más en aquellas que afectan al orden de las palabras.

[44] La teoría de las *circumstantiae rerum* o *periochas* se remonta a Hermágoras (*Fragmenta*, ed. D. Matthes (Leipzig, 1962), pp. 13 y ss.); Fortuniano, *Ars rhetoricae*, II, 1; Victorino, *In rhetorica Ciceronis*; la colección de finales del siglo VIII conocida como *Anecdotum Parisinum*, en París, Bibliothèque Nationale, MS lat. 7530); y Pseudo Agustín, *De rhetorica*, VII; todos ellos impresos en *Rhetores latini minores*, ed. C. Halm

(qué), *quando* (cuándo), *ubi* (dónde), *quare uel cur* (por qué), *quomodo* (cómo), *quibus amminiculis* (con qué medio o instrumento). Hay diversos comentarios y un breve tratado que muestran que estas preguntas pueden usarse para identificar la posición del sujeto *(quis)*, el verbo y el objeto *(quid)*, así como de diversos complementos adverbiales *(quando, ubi, quomodo)*, sirviendo de ayuda al lector en un nivel más elemental. Así pues, la oración *Cicero rome diu mire disputat propter communem utilitatem magna excellentia ingenii* puede analizarse de la siguiente manera: *quis?* "Cicero"; *quid?* "disputat"; *quando?* "diu"; *ubi?* "rome"; *quare?* "propter communem utilitatem"; *quomodo?* "mire"; *quibus amminiculis?* "magna excellentia ingenii" [45]. En algunos comentarios se hace referencia a ellas con el nombre de *circunstantiae sententiarum* [46].

Las etapas preliminares de la lectura conducían a la práctica de la hermenéutica cristiana (correspondientes a los procesos de *enarratio* y *iudicium* de los textos paganos) para dar lugar a lecturas personales o exégesis del texto. A finales del siglo VIII, Beato de Liébana, en un tratado *adversum Elipandum*, comparó el cuerpo de la gramática con el cuerpo de un hombre. Pero esto no basta para las necesidades del hombre: de la misma manera que el hombre consta de cuerpo, alma y espíri-

---

(Leipzig, 1863), pp. 130, 226, 586 y 141. Un escritor del siglo IX relata que las preguntas *(vid.* más abajo) fueron empleadas aparentemente por John the Scot en sus enseñanzas (*Vitae Vergilianae*, ed. J. Brummer [Leipzig, 1912], p. 62). Para el uso de las *circumstantiae* en los *accessi*, *vid.* el compendio de A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship* (Londres, 1934), pp. 15-19, con referencias.

[45] De un texto "Quomodo vii circumstantiae rerum in legendo ordinande sint" publicado en *Die Schriften Notkers und seine Schule*, ed. P. Piper (Freiburg-i-Br., 1882), I, pp. XV-XVI (una copia del siglo X se encuentra en Zúrich, Zentralbibliothek, MS C 98, fol. 38v); un ejemplo similar es citado por H. Hagen, *Anecdota Helvetica* (Leipzig, 1870), p. XLIII, quien lo toma de una copia del siglo IX de un comentario anónimo sobre Donato que se encuentra en Berna, Burgerbibliothek MS 432.

[46] Como, por ejemplo, Ekkehart IV de St. Gall en glosas al texto de Orosio y *passim*; *vid.* E. Dümmler, "Ekkehart IV von St. Gallen", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XIV (1896), p. 23; *Der Liber benedictionum Ekkeharts IV*, ed. J. Egli (St. Gall, 1901), p. XLVIII, n.º 2.

tu, así también los libros han de ser entendidos histórica, moral y místicamente [47].

El tratado de hermenéutica más influyente de este periodo fue el *De doctrina Christiana* de san Agustín, que comenzó a divulgarse más ampliamente a partir del siglo IX. San Agustín consideraba la alegoría como un don del Espíritu Santo para estimular nuestro entendimiento. El proceso de descifrar el significado de un texto permitía comprender mejor la verdad y era parte intrínseca de la *lectio* monástica [48]. San Beda desarrolló la tradición gramática en su *De schematibus et tropis* para proporcionar un manual de exégesis a los lectores cristianos: la sección relativa a los tropos estaba dedicada en gran parte a las diversas figuras de la *allegoria*, incluido el *enigma*, que eran ilustradas con ejemplos de la Biblia. Su uso se extendió considerablemente, pero, como señaló san Bonifacio, los tratados de los Padres de la Iglesia son la mejor guía para aquellos que estudian el libro sagrado [49]. Entre los siglos VII y XI se localizaron y copiaron las obras de los Padres de la Iglesia. La búsqueda se basó en obras anteriores que fueron tratadas como bibliografías autorizadas: el *De viris ilustribus* de san Jerónimo, completado por san Isidoro (donde las obras de un autor se enumeraban entre los detalles bibliográficos); el primer libro de las *Institutiones* de Casiodoro (que recomendaba los libros por temas); y las listas elaboradas por los propios autores, especialmente las *Retractationes* de san Agustín (que hacen referencia a sus obras en orden cronológico, con sus títulos exactos y con breves resúmenes del contenido y de las palabras introductorias) [50]. Hasta finales del siglo XI, quienes querían leer o comentar las Escrituras respetaban la

---

[47] "Hoc totum corpus litterae et tamquam corpus homini" (PL, XCVI, 958A-B); "Ecce hominem integrem corpore anima et spiritu. Ecce et librum integrem historia tropologia et mystice intellegentur" (*ibíd.*, 962C).

[48] San Agustín, *De doctrina Christiana*, II, 6, 7; III, 9, 13 y XXVII, 38.

[49] *De schematibus et tropis*, II, II (XII), ed. Kendall, pp. 161-169; Bonifacio Epístola 34 (ed. Tangl), p. 59.

[50] *Vid.* R. H. & M. A. Rouse, "Bibliography before print: the medieval *De viris illustribus*", en *The Role of the Book in Medieval Culture*, ed. P. Ganz, Bibliologia, 3 (Turnhout, 1986), I, pp. 133-153.

tradición patrística con la mayor fidelidad. Si surgían discrepancias respecto a las enseñanzas de los Santos Padres podían atribuirse —como hiciera en el siglo XI un sabio de la categoría de Juan Escoto Eríugena— a la multiplicidad de sentidos de las Escrituras, todos los cuales eran acordes con la fe [51].

En el siglo IX Rabano Mauro escribió un manual de aprendizaje para clérigos llamado *De clericorum institutione*. En el tercer libro explica que todas las cosas contenidas en los libros divinos deben ser investigadas y enseñadas, junto con todas aquellas cosas útiles que aparecen en los estudios y artes de los paganos *(gentilium)*, que habrán de ser examinadas por un miembro de la Iglesia [52]. Sus principales argumentos proceden directamente del *De doctrina Christiana* de san Agustín, pero están más condensados para darles énfasis. En primer lugar, cualquier pasaje de la Biblia que no haga referencia a la honestidad de la moral o la autenticidad de la fe ha de interpretarse en sentido figurado [53]. En segundo lugar, en tales interpretaciones hay que observar estrictamente la regla de que todas las interpretaciones han de estar en consonancia con la fe verdadera [54]. En definitiva, cada palabra o frase contiene alimento para el alma. La tradición de la interpretación alegórica no se limitaba a los textos bíblicos. Una de las obras adoptadas para el estudio en las escuelas de la segunda mitad del siglo IX fue *Las bodas de la filología y de Mercurio* de Marciano Capela, una alegoría de las siete artes liberales. Quienes estudiaban los textos clásicos recurrían a las interpretaciones alegóricas de los mitos paganos contenidas en las *Mithologiae* de Fulgencio Planciades —un sabio cristiano del

---

[51] "Spiritus sanctus infinitos in ea constituit intellectus ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert", John the Scot, *De divisione naturae* (*PL*, CXXII, 690, 696); *vid.* Smaragdus de Saint Mihiel, *Diadema monachorum*, III (*PL*, CII, 598A). Para un estudio sobre la exégesis de este periodo, *vid.* C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (París, 1944), pp. 10-60.

[52] *De clericorum institutione*, pref. (*PL*, CVII, 296).

[53] *Ibíd.*, III, 7 (*PL*, CVII, 384C); III, 13 (*ibíd.*, 389C): *vid.* San Agustín, *De doctrina Christiana*, III, 10, 14 y XXIX, 49; y también 2. Tim., III, 16.

[54] *De clericorum institutione*, III, 11 (*PL*, CVII, 387B): *vid.* San Agustín, *De doctrina Christiana*, III, 2, 2 y XXVIII, 39.

siglo V—, y hacia finales del siglo IX un antólogo anónimo —conocido por los investigadores modernos como "Mythographus II"— elaboró un nuevo manual [55].

A medida que aumentaba el número de lectores, la preocupación por el significado del texto, que subyace a la interpretación ofrecida al principio por las estructuras sintácticas, produjo cambios en la manera de aplicar la puntuación. El siguiente pasaje corresponde a una copia (siglo IX) del Libro XVI, 1-2 del *De civitate Dei* agustiniano. El punto y coma moderno se utiliza aquí para representar el *punctus versus*, que señalaba el final de una *sententia*, y el punto indica pausas en su interior. La puntuación ha sido completada por un corrector.

; sicut ipsa eiusdem noe . & uinee plantatio & ex eius fructu inebriatio. & dormientis nudatio. & que ibi cetera facta atque conscripta sunt propheticis [s]unt grauidata sensibus . & uelata tegminibus. sed nunc rerum effectu iam [in] posteris consecuto que operta fuerant satis aperta sunt; [56]

Así también la plantación de la viña por parte del propio Noé y su ebriedad a causa del fruto de aquélla . y su desnudez mientras dormía . y las demás cosas que se hicieron entonces y que se recogieron por escrito están repletas de significado profético . y ocultas tras misteriosos velos . pero ahora los acontecimientos provocados por aquellos hechos han desvelado suficientemente lo que estaba oculto;

---

[55] Con respecto al interés suscitado por Marciano Capela, *vid.* G. Glauche, "Die Rolle der Schulautoren im Unterricht von 800 bis 1100", en *La Scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, pp. 617-636, esp. 621-624; C. Leonardi, "I codici di Marziano Capella", *Aevum*, XXXIII (1959), pp. 433-489, *ibid.*, XXXIV (1960), pp. 1-99 y 411-524; M. L. W. Laistner, "Martianus Capella and his ninth-century commentators", en *Bulletin of the John Rylands Library*, IX (1925), pp. 130-138. El *Mythologiarum ad Catum presbyterum libri tres* se encuentra en Fulgentius Planciades, *Opera*, ed. R. Helm (Leipzig, 1898); con respecto a su influencia, *vid.* M. L. W. Laistner, *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages* (Cornell, 1957), pp. 202-215. La obra de Mythographus II se encuentra en *Scriptores rerum mythicarum Latini libri tres*, ed. G. H. Bode (Celle, 1834); *vid.* M. Manitius, *Geschichte der lateinischen* en *Literatur des Mittelalters*, II (Múnich, 1923), pp. 656-660.

[56] Oxford, Bodleian Library, MS Laud Misc. 135, fol. 134^{v}, Würzburg: para más detalles, *vid.* Parkes, *Pause and Effect*, lámina 65.

Si comparamos la puntuación de esta copia con la de otras [57], observamos que aquí la puntuación después de *inebriatio* (y después de "fruto" en la versión española) separa la plantación de la viña y la ebriedad de Noé del hecho de su desnudez. La puntuación después de *sensibus* (significados) distingue entre profecía y misterio, identificándolos como dos conceptos diferentes. La breve pausa tras *tegminibus* ("velos") relaciona todos estos acontecimientos particulares y generales con la posterior revelación de su profético y misterioso significado. El énfasis de esta interpretación indica que los diversos significados, así como el proceso mediante el cual se ha revelado su sentido, pertenecen a un solo *continuum* de tiempo, o eternidad.

Sin embargo, las mejoras introducidas en el sistema de puntuación durante el siglo IX permitieron a un corrector contemporáneo del manuscrito rescatar tanto la forma como el contenido. Su meticulosa lectura se sirve de la puntuación del copista original y, añadiendo algunos signos adicionales, destaca la aportación de la estructura retórica de la prosa de san Agustín al mensaje del texto. La puntuación hace resaltar las rimas *inebriatio/nudatio*, *sensibus/tegminibus;* y la lectura del pasaje como una sola *sententia* permite establecer correspondencias entre las ideas de fruto/efecto/significados/profecía, y destacar el contraste entre las de desnudez/ocultar/desvelar. Una persona conocedora de san Agustín y habituada a las lecturas alegóricas probablemente habría percibido la ambigüedad de *fructus* con los sentidos tanto de "fruto" como de "efecto", y que lo que hay que desvelar es un fruto, del mismo modo que la desnudez es el efecto de la viña. El corrector se topó con un amplio abanico de experiencias que abarcaban cuestiones tanto teológicas como literarias y utilizó esas experiencias para valorar e interpretar el mensaje del texto. La aplicación de los

[57] Las diferentes interpretaciones de este pasaje a que da lugar la puntuación de otras copias, así como su relación con el desarrollo de la puntuación como rasgo distintivo de la pragmática del lenguaje escrito, se analizan en Parkes, *Pause and Effect*, capítulo 7.

signos de puntuación llevó el análisis hermenéutico a la página para que fuera aprehendido por el lector como parte del propio proceso de la lectura.

Las copias más antiguas de textos en lengua vernácula que se han conservado en Occidente pertenecen también a este periodo. El amanuense que copiaba un texto en lengua vernácula podía contar con la familiaridad del lector con su propia lengua nativa, y la escritura de la lengua vernácula reflejaba mejor que las copias latinas los fenómenos de la lengua hablada: la diversidad ortográfica podía reflejar la diversidad de sonidos en diferentes dialectos. En los textos irlandeses más antiguos que se conservan —la copia del siglo VIII de la "Homilía de Cambray" y las glosas más antiguas— las palabras estaban agrupadas en unidades que reflejaban la conciencia del énfasis sintáctico. En las lenguas romances, el "enigma de Verona" (siglo VIII) se copiaba todo seguido cuando era introducido verticalmente en el margen de un texto latino; en el Juramento de Estrasburgo (siglo IX), las palabras están separadas pero algunos agrupamientos reflejan el ritmo de las oraciones. Sin embargo, la costumbre de glosar palabras latinas enseñó a los copistas a reconocer los límites entre palabras en la lengua vernácula. En las copias (siglo VIII) en inglés antiguo del "Himno de Caedmon", así como en la copia (siglo IX) en antiguo alto alemán del *Cantar de Hildebrando*, suelen separarse las palabras y los elementos compuestos, pero hay cierta confusión en el tratamiento de las preposiciones y de las voces proclíticas, confusión análoga a la que se produce en el tratamiento de las *praepositiones loquelares* en las copias de textos latinos. Gradualmente, los copistas fueron adoptando la costumbre de separar las palabras, el uso de *litterae nobiliores* y la puntuación de los textos latinos, si bien la estructura rítmica de la poesía en lengua vernácula no se indicaba al principio mediante una disposición estíquica como en las copias de poesía latina [58].

---

[58] Con respecto a los facsímiles de los primeros textos en lengua vernácula, *vid.*: E. Monaci, *Facsimili di documenti per la storia delle lingue e delle letterature romanze* (Roma, 1910); *Schrifttafeln zum althochdeutschen Lesebuch*, ed. H. Fischer (Tubinga, 1966); la serie "Early English Manuscripts in Facsimile" (Copenhague, 1951); las

En ningún otro lugar se repite la historia como en la historia de la lectura, donde cada nueva generación de lectores pasa por las mismas etapas de aprendizaje que sus predecesores. Pero algunas generaciones producen lectores con sus propias y urgentes necesidades particulares, las cuales propician cambios que se reflejan en las páginas de los nuevos textos que leen. Probablemente, los rasgos más distintivos del periodo que he analizado son: en primer lugar, el impacto de un nuevo aliciente para leer y la consiguiente exigencia —por parte de aquellos lectores para quienes el latín era una lengua extraña— de un más fácil acceso a la información contenida en los textos; en segundo lugar, la influencia de determinados principios —contenidos en las obras de los antiguos gramáticos— tendentes a desarrollar una serie de convenciones que permitiesen cumplir tal exigencia: la evolución de los rudimentos de lo que se ha dado en llamar "gramática de la legibilidad" [59].

---

más antiguas glosas irlandesas en *Epistolae Beati Pauli glosatae glosa interlineali*, ed. L. C. Stern (Halle, 1910); "Homilía de Cambray" en New Paleographical Society, *Facsimiles of Ancient MSS &c.*, ed. E. M. Thompson, G. F. Warner *et al.*, serie II, Londres, 1913-30, lámina 10(b). Con respecto a la influencia de los glosarios, *vid.* Paleographical Commentary en *The Épinal, Erfurt, Werden and Corpus Glossaries*, facs. ed. B. Bischoff *et al.* (Copenhague, 1988). Con respecto a la disposición de los versos, *vid.* Parkes, *Pause and Effect*, capítulo 8.

[59] Parkes, *Scribes, Scripts and Readers*, pp. 1-18.

El modelo escolástico de la lectura

Jacqueline Hamesse

Cuando se aborda el estudio de la lectura en la época escolástica se observan profundos cambios [1]. La "lectura" se convirtió en un ejercicio escolar, regido por leyes propias. El lugar principal donde se llevó a cabo esa actividad fue la escuela, y luego la universidad. Así como en la alta Edad Media la lectura se situaba sobre todo en el contexto de los monasterios, ya fuera una lectura colectiva realizada en los oficios, durante las comidas o en el transcurso de los ejercicios espirituales, o bien de una lectura individual que cada cual podía llevar a cabo en los tiempos de estudio o de meditación, se advierte una renovación radical de la concepción misma del acto de leer en el periodo escolástico. No es casual el que el primer tratado sobre *El arte de leer* redactado por Hugo de San Víctor esté fechado en el siglo XII y se titule *Didascalicon*, dando por sentado el cometido fundamental que la lectura iba a desempeñar en la enseñanza [2].

Se comprueba, en efecto, que esa época correspondía a una toma de conciencia del acto de leer. La lectura no se con-

---

[1] Al estudiar la evolución de la técnica de leer durante la Edad Media, forzoso es coincidir con la reflexión formulada por H.-J. Martin, "Pour une histoire de la lecture", en *Revue Française d'Histoire du Livre*, XLVI (1977), p. 583: "Nuestros antepasados tuvieron una idea muy diferente que nosotros acerca de la lectura de textos, y por ende concibieron de muy distinta manera la organización de la página y del libro. Asimismo, tuvieron una visión que en nada se parecía a la nuestra en cuanto a las relaciones entre el discurso escrito y el discurso hablado. Creo que hay ahí toda una historia por elaborar". Para un panorama general de esa problemática, puede consultarse G. Cavallo, *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1989 (Biblioteca Universale Laterza, n.° 296).

[2] En efecto, el término griego que sirvió de base al título de la obra designa el acto de enseñar o de instruir. *Vid.* Hugo de San Víctor, *L'art de lire. Didascalicon*. Introducción, traducción y notas por M. Lemoine, París, 1991 (Col. Sagesses Chrétiennes).

cebía ya sin cierta organización. Aunque el término no se expresara de inmediato, se hallaba ya la noción de utilidad, de rentabilidad que se tornó fundamental a partir del siglo XIII. De ahí en adelante, un libro no se abordaba de cualquier manera. Existía la necesidad de comprender el método seguido para abordar la lectura de un texto. Esa preocupación está perfectamente expresada en una carta que un contemporáneo le dirige a Hugo de San Víctor [3]. El propio subtítulo de la misiva es harto revelador de los afanes de su autor: "A propósito de la manera y el orden a seguir en la lectura de las Sagradas Escrituras".

Esa organización de la lectura iba a crear nuevas necesidades. Era preciso que el lector pudiese encontrar con facilidad lo que buscaba en el libro, sin tener que hojear las páginas. Para responder a esa exigencia, se empezó por establecer divisiones, a marcar los párrafos, a dar títulos a los diferentes capítulos, y a establecer concordancias, índices de contenido y alfabéticos que facilitasen la consulta rápida de una obra y la localización de la documentación necesaria. Esa lectura escolástica iba contra el método monástico centrado en una comprensión lenta y rigurosa del conjunto de las Escrituras.

De la ruminatio *a la* lectura

A lo largo de toda la Edad Media, el libro por excelencia era la *Sacra Scriptura* que se leía en todo momento y constituía la base de la espiritualidad monástica. No es casual el que los autores hablasen de *ruminatio* para denominar ese ejercicio de asimilación y meditación sobre la Biblia: la lectura constituía verdaderamente el alimento espiritual de los monjes. Incluso se podría calificarla de "manducación de la Palabra", recogiendo el hermoso título de la obra de Marcel Jousse. Se trataba de una lectura lenta y regular, hecha en profundidad. Diversos pasajes se aprendían de memoria, y ciertas frases las meditaban sin cesar aquellos que habían consa-

[3] *PL*, 213, cols. 713-718.

grado su vida a Dios. Muchas lecturas se llevaban a cabo en alta voz. La costumbre de articular las sílabas estaba tan extendida que, hasta cuando se leía únicamente para sí mismo, se pronunciaban los sonidos en voz baja [4]. Esa costumbre conducía a un ritmo de lectura muy lento, y ayudaba a la asimilación del contenido de las obras. Los tres ejercicios asignados a los monjes para alimentar su vida espiritual eran la lectura *(legere)*, la meditación *(meditari)* y la contemplación *(contemplari)*.

Como escribe Armando Petrucci, cabe distinguir en aquella época tres tipos de lectura: la "lectura silenciosa", *in silentio;* la lectura en voz baja, llamada murmullo o *ruminatio*, que servía de soporte a la meditación y de instrumento de memorización; y por último, la lectura pronunciada en alta voz y que exigía, igual que en la Antigüedad, una técnica particular que era muy parecida a la recitación litúrgica del canto [5].

Era un mundo en el que lo oral predominaba sobre lo escrito [6]. El mismo fenómeno se producía en la escritura. Los textos clásicos o las obras de los Padres destinadas a ser copiadas se dictaban en el marco del *scriptorium*, e incluso más adelante, cuando la copia de una obra ya no se realizaba mediante una lectura en voz alta destinada a garantizar la difusión múltiple de un texto, la manera individual de escribir siempre conservó una estrecha vinculación con la lectura, puesto que la vista sustituyó a la audición para la captación de los términos que había que reproducir. Buen número de escribas siguieron desde luego leyendo en silencio para sus adentros las frases que copiaban, pronunciando las palabras que veían.

La modificación considerable que tuvo lugar en el ámbito de la lectura escolástica fue la importancia que esa prácti-

---

[4] *Vid.* P. Saenger, "Silent Reading. Its Impact on late medieval Script and Society", en *Viator;* 13 (1982), pp. 367-414; "Manières de lire médiévales", en *Histoire de l'édition française*, I: *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII e siècle*, París, 1982, pp. 131-141.

[5] A. Petrucci, "Lire au Moyen Âge", en *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes*, 96, 1984, p. 604.

[6] A. Petrucci, *op. cit.*, pp. 604-616.

ca iba a cobrar dentro de la enseñanza. Como escribe el padre M.-D. Chenu: "Toda la pedagogía medieval se basaba en la lectura de textos, y la escolástica universitaria institucionalizó y amplificó esa labor" [7]. No cabe hablar de lectura pública en el marco de la enseñanza de la Edad Media, como sucedía en la Antigüedad, cuando un lector le permitía a todo un público tener conocimiento de una obra recién compuesta por un autor. En la época de que estamos hablando se trataba antes bien de la lectura explicada y comentada de una obra que formaba parte integrante de los programas escolares vigentes. Lo cual no era nada nuevo. En las escuelas medievales, las clases se basaban ya en la explicación y comentario de textos clásicos. Los capítulos anteriores contenían alusiones a esa práctica. La novedad residía en el desarrollo de la reglamentación de ese ejercicio que no tuvo lugar en cualquier tiempo, ni en cualquier lugar, ni de cualquier manera.

Ni que decir tiene que esa lectura colectiva, organizada dentro de los programas de enseñanza, no suprimía el contacto directo de los intelectuales con los textos de los autores. La adquisición de una cultura personal tenía siempre actualidad, junto a la formación pedagógica. Pero al hilo de los tiempos, veremos asimismo cómo se manifestaba una evolución, incluso a nivel de la lectura privada. En efecto, cambiaron las condiciones de producción del libro y se intensificó la difusión de las obras, modificando profundamente la relación con los textos. La abundancia de la producción literaria favoreció un nuevo enfoque de las obras que había que leer. Por todas esas razones, puede hablarse verdaderamente de lectura escolástica, diferente de todas las conocidas hasta entonces.

Desde luego, resulta interesante subrayar que en la lengua latina clásica, el término *legere* era ambiguo, ya que a la vez designaba el acto de "enseñar" y el de "leer". Eso hizo ya notar Juan de Salisbury (siglo XII) en el *Metalogicon:*

---

[7] M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-París, 2.ª ed., 1954, p. 67 (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XI).

Pero, debido a que el vocablo *legere* es equívoco tanto para la labor de quien enseña y la de quien aprende, como para la labor de quien escruta las Escrituras para sí mismo [debería], utilizarse otra palabra, la de *prelectio*, a saber para lo referente al intercambio entre el maestro y el discípulo (recogiendo el término de Quintiliano), y que se llame simplemente *lectio* para lo que se refiere al examen atento de las Escrituras [8].

Como vemos, para suprimir la ambigüedad de la lengua, Juan de Salisbury proponía llamar *praelectio* para lo que concernía a la enseñanza, reservando el término *lectio* para la lectura personal. Es digno de tener en cuenta el que ya desde el siglo XII se daba una toma de conciencia de esa doble función de la lectura entre los propios medievales. Pero, estudiando el vocabulario utilizado en las escuelas urbanas de la época, se echa de ver que *legere* era poco utilizado en el sentido de "enseñar". Hubo que esperar hasta el nacimiento de las universidades para que se generalizase el empleo del término [9]. Asimismo, *lectio*, que para Juan de Salisbury representaba verdaderamente la lectura directa de un texto, pasó a convertirse en la época escolástica en el término más generalizado para designar la "clase", la "lección". Esos cambios de sentido no sólo sirven para revelar las mudanzas profundas ocurridas en las costumbres medievales, sino que igualmente indican los cambios fundamentales introducidos por las instituciones recientemente creadas, amén de los titubeos y las vacilaciones normales en periodo de evolución.

A través de la sintaxis latina, numerosos textos reflejan los diversos sentidos del verbo *legere*. En efecto, la construcción de la frase era diferente según se designase la enseñanza del maestro, la instrucción del alumno o la lectura privada o per-

---

[8] *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon libri IIII*. Recognovit... C.C.I. Webb, Oxford, 1919, pp. 53-54.

[9] *Vid.* Ch. Vulliez, "Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au Moyen-Âge", en *Actes du colloque (Rome 21-22 octobre 1989)*, édités par O. Weijers, Turnhout, 1992, p. 94 (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, V).

sonal: se hablaba de *legere librum illi* ("explicar un libro a alguien"), de *legere librum ab illo* ("aprender un libro con ayuda de alguien") o de *legere librum* ("leer un libro"). Los fenómenos lingüísticos son siempre interesantes de analizar, y sus resultados suelen ir en contra de las realidades que parecen evidentes a primera vista. Efectivamente, se comprueba que contrariamente a *lectio* y *legere*, que pertenecían a la lengua clásica, *lectura* era una creación medieval que databa sólo de la época universitaria, dentro del contexto de la enseñanza, para designar un procedimiento totalmente específico de exposición de texto.

En los comienzos, en las escuelas de derecho aparecían glosas en los márgenes de los manuscritos que contenían los textos que eran objeto de una enseñanza. Se destinaban a aportar explicaciones que permitieran entender los pasajes difíciles. La lectura designaba en un principio ese método de enseñanza [10]. Hasta el siglo XIII no se utilizará verdaderamente el término en el sentido técnico de contenido de una clase o de "lectura" comentada y explicada de un texto [11]. En francés,

---

[10] *Vid.* V. Colli, "Termini del diritto civile", en *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Âge*. Études sur le vocabulaire éditées par O. Weijers, Turnhout, 1990, p. 234 (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, III): "Los historiadores del derecho solían clasificarlas como *lecturae*, por contraposición a las *glossae* marginales. En el siglo XII, textos exegéticos de ese género eran asimismo denominados *glossae*. El término *lectura* no designaba entonces la relación escrita de cuanto el estudiante había aprendido en la lección. *Lectura* se refería al método de enseñanza, al modo de leer un texto, es decir, de interpretarlo". Por otro lado, en la misma época se encuentra igualmente *lectura* en el sentido de lectura en un texto no vinculado con la enseñanza. En efecto, Roberto de Melun escribía en el prólogo de las *Sentencias:* "¿Qué se busca en la lectura, si no es la comprensión profunda de un texto...?" (R. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, t. III: *Sententiae*, Lovaina, 1947, p. 11 [Spicilegium Sacrum Lovaniense, 21]).

[11] Cf. O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma, 1987, p. 300 (Lessico Intellettuale Europeo, 39): "El término *lectura* se refiere igualmente al método de enseñanza mencionado, la lectura comentada de textos. Pero, a diferencia de *lectio, lectura* no significaba nunca una sola lección. Era una serie de clases sobre un tema determinado, es decir, la enseñanza en forma de clases. Igual que *lectio* en su origen, *lectura* quería decir la "lectura", el acto de "leer", y por ende la enseñanza impartida por los maestros o bachilleres basada en determinados textos. El término podía ir seguido de un genitivo indicando la materia, como *lectura "Ut nullus admittatur ad lecturam extraordinariam in jure civili codicis*, o de *in* y el ablativo, por ejemplo...".

"lección" y "lectura" designan dos realidades diferentes, y resulta curioso comprobar que hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XII para que el sustantivo *lectura* apareciera en la lengua latina.

Otro fenómeno diferente que cabe señalar en cuanto a la difusión y la utilización del libro en la época escolástica es el papel desempeñado a ese nivel por las diversas órdenes religiosas. Por su intermediación, la importancia del libro se desarrolló en dos niveles: el de la transmisión generalizada de la cultura escrita y el de la selección de las obras que había que leer [12]. Se fomentó la difusión de determinados textos, mientras que las autoridades eclesiásticas opinaron que otros eran peligrosos para poner en todas las manos. Como vemos, en el siglo XIII el concepto mismo de lectura iba a sufrir unas modificaciones fundamentales que es conveniente analizar y definir de modo riguroso.

La referencia a las auctoritates

Como la producción literaria no cesó de aumentar a partir del siglo XII fue preciso arbitrar otros métodos de lectura más rápidos que les permitieran a los intelectuales adquirir el conocimiento de gran número de obras. Esos métodos fueron muy diversos. El estudio visual del texto sustituyó a la audición. En lo sucesivo fue preciso leer aprisa y disponer de medios para encontrar con facilidad los pasajes que se deseaba utilizar y los argumentos que fuese indispensable conocer en un terreno muy concreto. Los medievales recurrían siempre a las *auctoritates* en sus propias composiciones literarias. Se trataba de frases, citas o pasajes extraídos de la Biblia, de los Padres o de los autores clásicos, destinados a dar mayor peso a su propia argumentación. Para ayudar a la búsqueda de esos extractos se compusieron florilegios o compilaciones de textos destinados a ser memorizados y que permitían encontrar rápi-

[12] G. Severino Polica, "Libro, lettura, 'lezione' negli Studia degli ordini mendicanti (sec. XIII)", en *Le scuole degli ordini mendicanti*, Todi, 1978, pp. 375-413.

damente los fragmentos buscados. Además de esos florilegios, a partir del siglo XII aparecieron otros tipos de instrumentos de trabajo que le permitían al lector manejarse rápidamente en un manuscrito y localizar en él determinados extractos sin leerse el texto por entero. La lectura continua y cronológica de una obra que se realizaba lentamente, que permitía asimilar, si bien no toda, por lo menos la sustancia de una obra, iba a dejar paso, en adelante, a una lectura fragmentaria que tenía la ventaja de captar rápidamente los trozos escogidos, pero no incitaba a un mayor contacto profundo con el texto ni a la asimilación de la doctrina en ella contenida. En resumidas cuentas, la utilidad prevaleció sobre el conocimiento.

Como acabamos de ver, ya en la alta Edad Media se habían confeccionado compilaciones de citas en diversos terrenos: florilegios exegéticos, teológicos, patrísticos y de autores clásicos, para no hablar más que de los sectores principales. La constitución de esos instrumentos de trabajo respondía a diferentes necesidades: hacer que fuera accesible en un solo volumen lo esencial de una obra que un intelectual no podía adquirir para su propio uso, dado el escaso número de copias disponibles, el elevado coste de los manuscritos y el método de trabajo que impulsaba a recurrir a las *auctoritates* tanto en la enseñanza como en la producción literaria de los autores o en la predicación [13]. Esas compilaciones brindaban lo esencial de una obra o sobre un tema en frases por lo general cortas y fáciles de memorizar, respondiendo así a las necesidades de los utilizadores [14]. Pero forzoso es reconocer que, pese al número importante que de ellas hay en las bibliotecas, esas compilaciones solamente servían de reserva de textos y ape-

---

[13] *Vid.* J. Taylor, *Insegnare a leggere e scrivere*, Milán, 1976; M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Londres, 1979, pp. 34-35; W. J. Ong, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Bolonia, 1986; G. d'Onofrio, "Theological ideas and the idea of Theology in the Early Middle Ages (9th-11th Centuries)", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXXVIII (1991), Heft 3, pp. 273-297.

[14] *Vid.* B. Munk-Olsen, "Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII^{e} siècle", en *Revue d'Histoire des Textes*, IX (1979), p. 56.

nas incitaban a la creatividad. Su consulta nunca favoreció la elaboración de teorías nuevas ni la construcción de una metodología original, ya fuera para la exégesis ni para la redacción de un comentario personal [15]. Ya veremos más adelante que esos florilegios —dada la personalidad de sus compiladores— ofrecían la ventaja de no presentar pasajes que fueran heréticos, y ese argumento constituía sin lugar a dudas una de las razones de su éxito.

Una serie de textos redactados por autores medievales nos brinda interesantes informaciones tanto en torno a los métodos utilizados como acerca de la terminología. Disponemos, por ejemplo, del prólogo de las *Sentencias* de Roberto de Melun, del prólogo del *Sic et Non* de Abelardo, del *Didascalion* de Hugo de San Víctor o del *Metalogicon* de Juan de Salisbury, para no citar más que los más importantes. Hay muchísimos más, como igualmente en los siglos sucesivos. Esos textos constituyen para nosotros testimonios directos del modo que los autores medievales tenían de concebir la enseñanza, la lectura, la manera de argumentar. También nos informan acerca del sentido de una serie de términos técnicos utilizados en el terreno que estamos analizando. Y ello es importante porque la mayoría de esos vocablos enteramente clásicos fueron recibiendo otros sentidos a partir de esa época para responder a las nuevas necesidades de la enseñanza y a una exigencia de precisión en su empleo.

Efectivamente, a partir del siglo XIII, tras la mutación motivada en todos los terrenos por la creación de las universidades y la necesidad de definiciones estrictas para designar los nuevos métodos, se echa de ver una mayor tecnicidad en el voca-

---

[15] *Vid.* G. d'Onofrio, *op. cit.*, pp. 278-279: "Así, las bibliotecas monásticas de los siglos IX al XI, con el paso de los años se fueron llenando más y más de tratados exegéticos nuevos, pero no originales, compuestos de extractos de textos patrísticos, ligados entre sí mediante breves frases. Desde Alcuino hasta la época de san Anselmo, hubo un verdadero florecimiento de compilaciones exegéticas de las fuentes patrísticas, compilaciones que a veces eran copias las unas de las otras, de escaso interés para un lector moderno. De hecho, a primera vista, no se encuentra en esos textos huella alguna de reflexión sobre la metodología de la investigación teológica".

bulario. El siglo XII constituyó la transición, y precisamente por esa razón son muy interesantes los vocablos de esa época. Se utilizaban todavía con sus sentidos antiguos, pero paralelamente se van viendo ya nuevos significados. Ese fenómeno nos permite cobrar conciencia de la evolución que luego se irá haciendo patente en todos los niveles.

Por ejemplo, Roberto de Melun (siglo XII), en el prólogo de las *Sentencias*, hace alusión a unos lectores *(recitatores)* cuyo cometido consistía en proferir oralmente unos textos que no comprendían necesariamente [16]. Ese autor distinguía entre el que se contentaba con leer en alta voz un texto ajeno *(recitator)*, y el lector normal *(lector)*, que leía un texto tratando de captar su sentido. Frente al pasaje de que se trata, puede verse en un manuscrito conservado en Brujas la frase siguiente: "A propósito de quienes se empeñan en ejercicios de lectura y en aprenderse citas de autoridades, y no las comprenden". Esos pasajes demuestran cómo la memoria ejercitada de los hombres de la Edad Media les permitía retener gran número de textos sin entender necesariamente su sentido [17]. En el siglo XIV, pese al progreso realizado en la enseñanza, y pese a las nuevas exigencias científicas, puede comprobarse que la situación apenas ha cambiado, por lo menos en determinados ámbitos, y un pasaje de una obra falsamente atribuida a Guillermo de Ockham denuncia exactamente el mismo defecto [18].

Los instrumentos de la labor intelectual

El florecimiento literario evidente a partir del siglo XII volvió más complicado el acceso a los libros. Los textos se tor-

---

[16] *Vid.* Roberto de Melun, *op. cit.*, n. 7, pp. 5-6.

[17] A propósito de la memoria, *vid.* M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 10), y J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge, 1992.

[18] *Dialogus inter militem et clericum*, I, 7, 13, cit. por J. Miethke, "Die Mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort", en *Historische Zeitschrift*, 251 (1990), p. 35.

naron demasiado numerosos para ser leídos todos. Se fue volviendo difícil, y hasta imposible, fijar en la memoria la gran cantidad de obras disponibles, ni enterarse de un tema, al no disponer de inventarios, índices y resúmenes que permitieran reunir la documentación indispensable para abordar un tema dado. Conscientes de esas dificultades, los autores de la época apelaron a sumas muy útiles, redactadas con miras a hallar una solución al problema. En aquella época podía consultarse la *Glosa ordinaria*, instrumento de trabajo insustituible para la comprensión del texto bíblico; el *Decreto* de Graciano, que hacía accesible a los juristas el material indispensable que había que conocer en su disciplina, así como el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, destinado a los teólogos. El prefacio de esta obra permite captar mejor la intención de un autor del siglo XII:

> [...] recogiendo en un corto volumen las opiniones de los Padres [...] con el fin de que no le sea ya necesario al investigador consultar una abundancia de libros, ya que para él la brevedad de los extractos compilados le ofrece sin esfuerzo lo que busca [19].

Sabido es que los autores de la época utilizaban sin cesar la Biblia, la *Glosa ordinaria*, el *Decreto* de Graciano y el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, textos de los que se habían nutrido. Pero opino que no se ha atraído suficientemente la atención acerca de otras fuentes en las que bebían sin cesar los escritores medievales: la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, la *Summa* de Felipe el Canciller y la de Prévotin de Cremona, por no citar más que las más conocidas...

Pese a esos intentos de ofrecer a los intelectuales unos instrumentos de trabajo que condensaran lo esencial de la materia que había que conocer en determinado terreno, queda otro problema por solucionar: ¿cómo hacer para dominar el conjunto de la producción y para mantenerse al corriente de las

---

[19] *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, 3.ª edición, tomo I, 1.ª parte, Grottaferrata (Roma), 1971, p. 4.

nuevas publicaciones? Ésa era la cuestión que preocupaba a los estudiosos. Al comienzo, una de las soluciones adoptadas fue la constitución de enciclopedias destinadas a reunir lo esencial de los conocimientos en diversos terrenos. No fue casual el que muchas empresas de ese tipo de cierta envergadura vieran la luz en aquel momento: entre las más importantes, citaremos *De natura rerum* de Alejandro Neckham (h. 1195), *De finibus rerum* de Arnoldo de Sajonia (h. 1220), *De proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés (h. 1240), *De natura rerum* de Tomás de Cantimpré (h. 1245) y el *Speculum maius* de Vicente de Beauvais (h. 1245-1460). Es de destacar que el papel desempeñado ya entonces por determinadas órdenes religiosas fue fundamental a ese nivel: Bartolomé el Inglés era franciscano, mientras que Tomás de Cantimpré y Vicente de Beauvais eran dominicos.

Junto a esas enciclopedias, un gran número de glosarios y de léxicos constituían las herramientas indispensables para captar convenientemente el sentido de ciertos términos utilizados en los textos latinos. El *Elementarium* de Papias fue un verdadero precursor en la materia. En el prólogo de la compilación, el autor daba, por vez primera, las reglas para una clasificación alfabética sistemática. Por desgracia, su sistema no hizo escuela en su época, y hasta más de un siglo después no se recuperaron sus principios de clasificación, si bien comprobando que el rigor científico de que había hecho gala en su prólogo no siempre fue aplicado de manera tan metódica.

Hemos mencionado las órdenes mendicantes a propósito de la compilación de enciclopedias; pero ni los dominicos ni los franciscanos fueron precursores en materia de elaboración de instrumentos de trabajo. En el siglo XII se les adelantaron los cistercienses, verdaderos maestros en materia de organización de la documentación. El *saber* pasó a ser la meta primordial del lector; no se otorgaba ya prioridad a la *sabiduría* mediante la lectura, como hacían los monjes en sus lecturas espirituales. Para lograrlo, era necesario cierto número de claves que permitían hallar rápidamente los pasajes de que querían valerse.

Si se desea hacerse una idea de conjunto de las realizaciones de los cistercienses para dividir el texto, para organizarlo en secciones, para poner de relieve los pasajes juzgados más importantes, es preciso leer los trabajos que Richard Rouse ha escrito sobre el tema [20]. Penetramos en un nuevo mundo que evoca ya nuestras costumbres modernas. A continuación de esa primera organización del contenido de un manuscrito, otros instrumentos de trabajo nacieron y se multiplicaron: el índice de contenido, los índices de conceptos, las concordancias de términos, los índices analíticos clasificados por orden alfabético, los sumarios y los compendios. Hasta se resumieron las sumas del siglo XII para reducirlas a un solo volumen manejable, pero cuyo contenido no representaba ya más que un pálido reflejo de la obra original.

Conclusión inevitable acerca de ese género literario nuevo fue que la lectura ya no era directa. Pasaba por la intermediación de un compilador, por el filtro de la selección. Cambiaba la referencia al libro, y el contenido ya no se estudiaba por sí mismo y con miras a adquirir cierta sabiduría, como preconizaba Hugo de San Víctor [21]. En lo sucesivo, el saber era prioritario y pasaba por encima de todo, aunque fuera frag-

---

[20] R. H. Rouse, "Cistercian Aids to Study in the Thirteenth Century", en *Studies in Medieval Cistercian History*, II (1976), pp. 123-134; "La diffusion en Occident au XIII[e] siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs", en "Islam et Occident au Moyen Âge", I, *Revue des Études Islamiques*, XLIV (1976), pp. 115-147; "Le développement des instruments de travail au XIII[e] siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, París, 1981, pp. 115-144; R. Rouse y M. Rouse, "Statim invenire. Schools, Preachers and New Attitudes to the Page", en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, 1982, pp. 201-335; "La naissance des index", en *Histoire de l'édition française*, I: *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII[e] siècle*, París, 1982, pp.77-85; M. B. Parkes, "The Influence of the Concepts of 'Ordinatio' and 'Compilatio' on the Development of the Book", en *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R. W. Hunt*, editados por J. J. G. Alexander y M. T. Gibson, Oxford, 1976, pp. 115-141.

[21] *Vid.* I. Illich, *Du lisible au visible. Sur l'art de lire de Hugues de Saint-Victor. Un commentaire du "Didascalicon" de Hugues de Saint-Victor*, trad. del inglés por J. Mignon, París, 1991, p. 13: *Omnium expetendorum prima est sapientia* (De todas las cosas que hay que buscar, la primera es la sabiduría): así traduce Jerome Taylor la primera frase del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, redactado alrededor de 1128.

mentario. La meditación dejó paso a la utilidad, modificación profunda que cambió por entero el impacto mismo de la lectura.

Algunos eruditos han destacado la importancia de esos diversos instrumentos de trabajo durante la época medieval [22], pero no han captado la influencia que ejercieron en todos los intelectuales de entonces. Basta con repasar un inventario del siglo XIV para darse cuenta de que florilegios, concordancias y tablas abundaban no sólo en las bibliotecas de las órdenes religiosas, sino asimismo en las de los colegios y las universidades. En muchos casos, esas compilaciones pasaron a sustituir a la consulta y, a mayor abundamiento, a la lectura directa de la obra de los autores; pero, aunque constituían una literatura secundaria, no se les puede negar el papel que desempeñaron en la formación de los autores medievales. Ese método de adquisición de la cultura no tenía nada que ver con el nuestro, y no nos cabe bien en la cabeza que hasta los mayores autores de esa época utilizaron esos instrumentos puestos a su disposición para tener fácil acceso a una documentación que les era indispensable. Nos es forzoso reconocer que el número de manuscritos que todavía conservamos hoy atestigua la utilización y difusión que conocieron esas compilaciones.

Semejantes instrumentos de trabajo constituían una documentación lista para ser utilizada cuando se necesitaba un gran número de textos fácilmente localizables para apuntalar las tesis o argumentos, y brindaban un material de acceso práctico a todos aquellos que querían utilizar *auctoritates*. Al resumir en breves frases cómodas de memorizar unas doctrinas a veces difíciles de captar permitían igualmente una introducción más fácil a diferentes obras. Por consiguiente, solían constituir manuales de introducción al pensamiento de un autor.

---

[22] *Vid.* Ch. Schmitt, "Auctoritates, Repertorium, Dicta, Sententiae, Flores, Thesaurus and Axiomata: Latin Aristotelian florilegia in the Renaissance", en *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, II, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, ed. a cargo de J. Wiesner, Berlín, 1987, pp. 515-537.

Todas las ventajas que ofrecían esos instrumentos de trabajo explican por qué razón tuvo tendencia a desaparecer la lectura personal de obras y cómo fue sustituida en numerosos casos por la consulta exclusiva de extractos. Así se comprende la razón de la gran estima que los alumnos de la Facultad de Artes profesaban a esas compilaciones, ya que, muy jóvenes, a su ingreso en la Universidad, se veían enfrentados a unas doctrinas a veces oscuras [23]. Desde el siglo XIV, algunos de esos compendios se utilizaron, incluso, como manuales de clase, sobre todo en la Facultad de Artes, primero en las universidades germánicas y luego en los demás países europeos [24]. Tal fue la evolución que esas compilaciones conocieron. Su primera finalidad fue documental, pero la facilidad que brindaban para hacerse con un extracto de un texto era tan considerable, que muchos se sintieron dispensados de recurrir a la obra original para "leer" el conjunto. Los estudiantes se contentaron con ellas como introducción a una obra y luego los profesores las fueron utilizando poco a poco como base de sus enseñanzas, en lugar del texto original. Con ello se echa de ver un empobrecimiento real en el ámbito del conocimiento de los textos obligatorios que tenían que ser "leídos" y expli-

---

[23] D. A. Callus, "Introduction of Aristotelian Learning to Oxford", en *Proceedings of the British Academy*, XIX (1943), p. 275: "Al igual que en las Facultades mayores de Teología, Leyes y Medicina, en la Facultad de Artes las *Abbreviationes*, *Extracta* o *Summae*, como solía llamárselas, gozaban de no poco favor entre los estudiantes. La finalidad de los tratados, comentarios y *quaestiones*, que representaban en diferentes escalones el método y la técnica de la enseñanza universitaria medieval, era un intento de captar el pensamiento del autor y de descubrir el profundo significado de su doctrina con todas sus implicaciones. Se daba por supuesto que las *abbreviationes* les brindaban a los principiantes un sumario del contenido de los libros de texto. En la Facultad de Artes puede que se utilizaran como libros de texto mediante los cuales el *cursor* introducía a los novicios en el *corpus* aristotélico; o quizá simplemente tenían la finalidad de servir de ayuda práctica en el estudio privado. Presentaban en forma concisa las nociones filosóficas fundamentales que se suponía necesitaban todos aquellos que emprendían el estudio del texto en sí".

[24] *Vid.* J. Hamesse, "Le vocabulaire de la transmission orale des textes", en *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, Turnhout, 1989, pp. 168-194 (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, II).

cados en las aulas como parte de los diferentes programas impuestos por las universidades.

Florilegios y compendios: razones de un éxito

Todavía quedan muchos estudios por hacer referentes a los manuales de texto que sirvieron de base a la enseñanza en las diversas facultades. Puede hallarse una explicación en el hecho de que muchas de esas compilaciones se hallan aún inéditas y no han sido explotadas. Por otro lado, algunos historiadores de las ideas opinan que el estudio de esa literatura secundaria carece de interés y no vale la pena emprenderlo. Y sin embargo, los estudiosos medievales realizaron su aprendizaje de las disciplinas obligatorias y entraron en contacto con las obras de sus antecesores a través de esos humildes manuales [25].

En su origen, sin embargo, los métodos de enseñanza vigentes en las universidades fomentaban la lectura de los textos [26]. Pero no se trataba ya de la misma práctica que en la época monástica. Las explicaciones y el comentario ocupaban un lugar privilegiado durante las clases *(lectio)*. Pero el programa universitario preveía asimismo otros métodos de enseñanza: la discusión *(disputatio)* y la predicación *(praedicatio)*. Las tres etapas de la cultura monástica, a saber, la lectura, la meditación y la contemplación, habían sido sustituidas en la época escolástica por tres maneras diferentes de abordar un texto: la explicación y el comentario *(legere)*, el arte de la discusión *(disputare)* y la dimensión espiritual *(praedicare)*. Pero pronto se echa de ver que la importancia de la discusión fue creciendo y acabó por suplantar a la originalidad de las otras dos prácticas. A partir del siglo XIII, el impacto de la filosofía aris-

---

[25] C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montreal-París, 1988 (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 23).

[26] *Vid.* P. Glorieux, "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 35 (1968), pp. 65-186.

totélica se tornó preponderante. La enseñanza de la dialéctica se fue intensificando, y el arte de razonar se convirtió en dueño y señor. Con ello, a partir del siglo siguiente, la lógica se impuso como soberana en todos los terrenos. La técnica de la argumentación se cultivó por sí misma, en detrimento del contenido de los textos. El exceso de organización, junto con la especialización a ultranza, acabaron por destruir el equilibrio de la organización primitiva. La lectura, la discusión y la predicación ya no fueron consideradas como partes iguales. Todas esas razones pasaron a fomentar el recurso a instrumentos de trabajo en todos los terrenos en lugar de la lectura del texto que constituía la base de toda cultura: la Biblia. Hasta en el ámbito de la propia Facultad de Teología se evidenció que, en el siglo XIV, los *Comentarios bíblicos* ya no interesaban a nadie. Cambio de perspectiva, nueva mentalidad... Se pasó a una lectura de naturaleza diferente.

Esa evolución se vio favorecida por otros criterios. Cuando llegaban a la Universidad para emprender sus estudios, los alumnos eran muy jóvenes. La Facultad de Artes, que en todas partes constituía —menos en Bolonia— el paso obligatorio antes de orientarse a una especialización, representaba más o menos los estudios secundarios de la época. La formación anterior que habían recibido los jóvenes antes de matricularse no les preparaba en absoluto a la comprensión profunda de las obras completas, leídas y comentadas en las clases. La lectura pública de los textos obligatorios consignados en los programas debía organizarse necesariamente de manera que cada cual lograse la comprensión de la obra. El método de enseñanza heredado del siglo XII preveía tres niveles: la explicación gramatical, palabra por palabra (la *littera)*, el comentario literal o paráfrasis, destinado a captar el sentido general y los matices de la frase (el *sensus)*, y por último la explicación profunda y personal del pasaje comentado por parte del profesor (la *sententia)*. Esa técnica le permitía normalmente a cualquier estudiante llegar a un entendimiento en profundidad de la obra en cuestión.

Por ejemplo, en lo referente a las obras de Aristóteles, que formaban la base de la enseñanza de la filosofía, los alumnos

no habían recibido ninguna iniciación previa. A pesar de las explicaciones literales y los comentarios que obligatoriamente proporcionaban los profesores, y a pesar de los ejercicios realizados fuera de las clases para familiarizar a los principiantes con una doctrina que les abría perspectivas novedosas, se echaba de ver que la mayoría de ellos no llegaba a comprender en profundidad el pensamiento del Estagirita. Por tanto, los florilegios de Aristóteles seguían facilitando el acceso a una filosofía a veces oscura y cuyo sentido no siempre era fácil de captar, ni siquiera para los especialistas. En buena parte de los casos, por ende, los estudiantes no hacían ningún esfuerzo por leer el texto del autor. Se contentaban con los extractos y los comentarios llevados a cabo por los profesores durante las clases.

Por otro lado, numerosos maestros tampoco recurrían al original del autor que tenían que explicar y comentar. Aparte de la dificultad de comprensión que era real para algunos de ellos, en muchos casos cabe tener en cuenta otro argumento, el de la limitación económica. Dos razones fundamentales restringían el acceso a las obras completas que se querían conocer o utilizar: el precio del pergamino (se ha comprobado que para realizar una biblia se necesitaban las pieles de todo un rebaño, lo cual representaba un capital enorme). Y por otro lado, la labor de escritura, de copia, fue considerada durante mucho tiempo como una tarea servil [27]. Hasta el siglo XIII, la mayoría de los intelectuales tenían a su servicio amanuenses, o encargaban la labor de escribir a copistas de oficio, lo cual suponía otro gasto importante. Incluso en la época universitaria, cuando el acto de escribir entró obligatoriamente en las costumbres de los intelectuales, se comprueba que determinadas órdenes religiosas mendicantes prohibían a sus miembros que se pasaran el tiempo copiando textos [28]. El tiempo para el estudio era demasiado valioso: no se podía perder

---

[27] *Vid.* J. Hamesse, *Les autographes à l'époque scolastique*. Comunicación presentada en el Coloquio Internacional sobre *Los autógrafos* (Erice, 25-30 de septiembre de 1990). En las Actas que se publicaron en Spoleto en 1994.

[28] *Vid. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, t. IV: *Acta capitulorum generalium* (vol. II), compilado por B. M. Reichert, Roma-Stuttgart, 1899, p. 80.

copiando obras ajenas. El factor económico, unido a la escasa estima que se otorgaba a la escritura, explica que para hacer frente a la necesidad creciente de textos se recurriera a instrumentos de trabajo que facilitasen el acceso a lo esencial de una obra reuniendo en un volumen los extractos considerados representativos o el resumen de toda una obra.

En la época universitaria, en determinadas bibliotecas era posible tomar prestados los manuscritos; pero el número de libros puestos en circulación no respondía a la creciente demanda de los intelectuales. Para resolver el problema, la Universidad instauró el sistema de reproducción por *exemplar* y *pecia* [29]. Las autoridades académicas ejercieron incluso un riguroso control sobre la calidad de los textos difundidos, con el fin de evitar que se pusieran en circulación versiones erróneas [30]. Pese a esos esfuerzos, siguió triunfando la facilidad, y muchos estudiantes se contentaron con florilegios y resúmenes para adquirir el conocimiento de un texto, dispensándose así de una lectura personal del original.

Forzoso es comprobar que, pese a las múltiples prohibiciones y reglamentaciones existentes, siguió creciendo la tendencia a la simplificación, sobre todo en la Facultad de Artes. Resultaba más fácil ofrecer a los alumnos unos resúmenes breves y fáciles de retener en la memoria que perder tiempo en la explicación detallada de un pensamiento frecuentemente oscuro, contenido en determinadas obras consignadas en los programas docentes.

Varios factores explican ese empobrecimiento de las asignaturas. Tras la gran peste negra, que causó numerosos estragos sobre todo en las ciudades, la población universitaria tuvo tendencia a cambiar. Los estudiantes fueron mayormente de origen rural, y su nivel de cultura era menos elevado que el de las hornadas anteriores. Por ello, los instrumentos de trabajo que se multiplicaban para el estudio de textos les eran más convenientes para el aprendizaje de las diferentes asig-

---

[29] *Vid. supra*, argumentación de P. Saenger.

[30] *Vid.* J. Hamesse, "Le vocabulaire"..., *op. cit.*

naturas. Se fue imponiendo asimismo la facilidad, y los numerosos ejercicios a los que estaban obligados por los programas de enseñanza les incitaban a aprenderse de memoria muchas cosas. Su habilidad en la escritura no siempre era excelente, y les solía resultar difícil tomar apuntes completos y correctos en las clases. Debido a lo cual, recurrieron al abundante material auxiliar que circulaba en forma de resúmenes, concordancias, tablas o índices y florilegios.

De ese modo se hacía frente a uno de los problemas capitales en esos instrumentos de trabajo: la selección. El valor de los extractos elegidos y la calidad de los pasajes transmitidos dependía por entero del sentido común y la inteligencia del compilador. Cuando se utilizaba uno de esos epítomes, la cuestión fundamental era saber qué método se había seguido y cuáles fueron las miras de la persona que escogió los extractos que había que retener. No siempre era fácil saberlo con claridad. El primer problema, en efecto, era que muchos florilegios eran anónimos; el segundo, que la mayoría no llevaban prólogo. Cuando existía un prólogo, que explicaba las intenciones del compilador, era conveniente saber si ese prólogo era original o si reproducía, como solía suceder en la época, el modelo tomado de un resumen anterior. Tras resolver esa cuestión, era conveniente tratar de determinar en qué medida se habían seguido efectivamente en la práctica las intenciones expresadas; y no siempre era fácil llegar a una certidumbre en la materia.

Por muy útiles que resultaran esos resúmenes, claro está que no llegaban a sustituir a la consulta de las propias obras. Aunque primeramente fueron concebidos para suplir la consulta directa de un texto inaccesible, por el uso que de ellos se hizo se echa de ver que muy pronto esos florilegios se utilizaron por la vía de la facilidad, ya que dispensaban de la lectura de la obra de un autor en su totalidad. Esa observación es válida para toda clase de resúmenes. Se comprueba que, por lo general, la literatura de compilación, los extractos y epítomes entrañaron el defecto de desviar a los estudiantes y estudiosos medievales de acudir directamente a los autores. Un reflejo interesante se halla en la introducción al volumen III del

Chartularium Universitatis Parisiensis, en la que los autores imputan la falta de interés por los estudios teológicos y el éxito del nominalismo durante el siglo XIV al recurso excesivo a las compilaciones de extractos para nutrir el pensamiento: "Desde hace mucho tiempo los teólogos, salvo algunas excepciones, habían abandonado la fuente inigualable de la teología, a saber, el estudio de los Padres de la Iglesia. En efecto, los catálogos de manuscritos procedentes de esa turbulenta época no contienen ya apógrafos de las obras de los Santos Padres, aparte de tratados breves que por lo general se referían a la vida espiritual; y si conocían todavía algo de los Padres, lo tomaban de obras de teología anteriores o de colecciones dispuestas por orden alfabético que recogían pensamientos patrísticos. Ese método escolástico procedía de las costumbres de la Antigüedad. De ese modo, la teología se ha tornado estéril y es más estéril que nunca, mientras que el nominalismo es en filosofía el dueño y señor..." [31].

Este severo juicio muestra hasta qué punto la literatura de extractos limitaba la creatividad y no podía sino orientar los estudios hacia la esterilidad, cuando esas compilaciones no se consideraban únicamente como meros instrumentos de trabajo, sino se convertían en una meta en sí. La reducción del pensamiento original de un autor a una serie de citas mejor o peor elegidas y siempre sacadas de su contexto acarreaba la deformación de numerosas doctrinas y no permitía entrar en contacto con la riqueza contenida en algunas obras. Por otro lado, se dejaba al arbitrio del compilador el escoger las citas, con lo que pasajes enteros de la obra se veían abocados al olvido, al no ser juzgados dignos de formar parte de la selección. Por último, la labor de compilación solía deformar el pensamiento original de los autores. Una reducción importante conllevaba casi siempre una extremada simplificación de las doctrinas y, sobre todo, una desaparición de matices.

Además, la costumbre de poner de relieve los *notabilia* (los pasajes más importantes) de un texto formaba parte de

---

[31] *Vid. Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle y E. Chatelain, París, 1894, III, p. IX.

la técnica pedagógica tanto en la Facultad de Artes como en los *studia* de las órdenes religiosas. No era de extrañar, por tanto, que se fueran elaborando progresivamente compilaciones en las que se reunía el conjunto de esos *notabilia* sacados por los profesores de los textos "oficiales". Ese material constituía una documentación lista para su uso. La compilación de instrumentos de trabajo, que permitía un acceso rápido y fácil a los textos, se difundió ampliamente en todos los ámbitos, y la época universitaria supuso a ese nivel un punto culminante. En casi todas las universidades, los estudiantes tenían que estar en posesión de los textos leídos en las clases, con el fin de que pudieran seguir las explicaciones dadas por el profesor [32]. Por su parte, los diversos ejercicios universitarios exigían una cultura suficiente que les permitiera intervenir en las discusiones a golpe de *auctoritates*. Tenían necesariamente que haber leído numerosos textos para formarse la mente y llegar a la expresión de un pensamiento personal. Para ello se compusieron en gran número resúmenes, concordancias o florilegios.

El cometido de las órdenes religiosas

De modo paralelo se comprueba que las diversas órdenes religiosas fomentaron la composición y difusión de esos epítomes por diversas razones muy complementarias entre sí. En primer lugar, para evitar errores de interpretación de la filosofía que entrañaban el riesgo de arrastrar a algunos hermanos a profesar teorías en contradicción con la doctrina cristiana. Por consiguiente, los religiosos salían ganando si rea-

---

[32] Sabido es que eso no sucedía en Oxford, donde los estudios eran mucho más largos, lo cual explica quizá el que los ejercicios fueran más numerosos y el que los estudiantes dispusieran de más tiempo para memorizar las asignaturas prescritas. *Vid.* M. B. Parkes, "The Provision of Books", en *The History of the University of Oxford*, vol. II: *Late Medieval Oxford*, edit. por J. I. Catto y T. A. R. Evans, Oxford, 1992, p. 407: "Los alumnos de los primeros cursos que se preparaban para los diplomas básicos en la Facultad de Artes no necesitaban libros, ya que sólo se les exigía asistir a clases en las que un maestro o un bachiller les leían los textos prescritos frase por frase, y se los explicaban y comentaban a cada uno si acudían a ellos".

lizaban compilaciones que no contuvieran más que pasajes claros, fáciles de entender y que no abordasen problemas ambiguos. En la orden dominica, por ejemplo, poco después de su fundación, Jordano de Sajonia prohibió en sus constituciones a los hermanos más jóvenes la lectura de obras filosóficas, salvo si algún maestro de la orden tenía la necesaria aptitud para explicárselas y comentárselas [33]. Únicamente las obras teológicas podían ser puestas libremente en manos de todos. Humberto de Romans se mostraba algo menos riguroso en su juicio, y distinguía tres categorías entre los hermanos. Las reglas a aplicar divergían en función de la capacidad intelectual de esos tres grupos [34].

Otro criterio que hay que tener en cuenta es que esos florilegios, sumarios o concordancias se establecían sobre la base de una selección. Por ello, el compilador que los realizaba tenía la facultad de excluir a sabiendas todos los pasajes que podían prestarse a una interpretación ambigua no conforme con las enseñanzas de la doctrina cristiana. Las diversas órdenes religiosas, al querer evitar las discusiones heréticas, fomentaron la composición y difusión de esos instrumentos de trabajo sobre los cuales podían fácilmente ejercer un control. Esas compilaciones llegaron por diversos caminos a la sede papal de Aviñón y fueron utilizadas por los papas, quienes también quedaron dispensados, en determinados casos, de la lectura completa de las obras que no habían tenido el tiempo o el gusto de leer.

Es sabido, por ejemplo, que el papa Juan XXII (1316-1334) era gran aficionado a esa literatura de epítomes [35]. Pero, aun-

---

[33] *Constituciones* de Jordán de Sajonia, 1228, editadas por H. C. Scheeben, *Die Konstitutionen des Predigerordens unter Jordan von Sachsen*, Colonia-Leipzig, 1939, p. 76 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanenordens in Deutschland, 38).

[34] Humberto de Romans, *Expositio super regulam Sancti Augustini*, cap. CXLIV: *De studio philosophiae*, edit. por J. J. Berthier, I, Turín, 1956.

[35] *Vid.* F. Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, t. I, Roma, 1890, p. 180 (Biblioteca dell'Accademia Storico-Giuridica, VII). Esa afirmación se basa en un pasaje célebre de Petrarca en *Rerum memorandarum libri*, libro II, 91, donde describe ese gusto muy conocido de Juan XXII

que echase mano abundantemente de esas compilaciones, el pontífice poseía en la mayoría de los casos un conocimiento personal de la obra completa de los autores que citaba. En uno de sus sermones criticó a sus detractores que basaban su argumentación en resúmenes o extractos [36]. Al no disponer de tiempo para leer determinadas obras en su integridad, sabido es que algunos papas, ya fuera por interés personal, o para forjarse una opinión sobre ciertos textos, recurrieron a miembros de órdenes religiosas para que les realizasen compilaciones de extractos [37]. Buen número de esos florilegios figuraban en los inventarios de la biblioteca papal de Aviñón. El rey Roberto de Anjou hizo otro tanto, así como algunos otros grandes señores seglares: por su parte, el duque Federico de Urbino (siglo XV) encargó a un dominico, Jordán de Bergomo, un florilegio de Aristóteles [38]. La carta dedicatoria que se conserva en el manuscrito mencionaba, entre otras cosas, uno de los motivos de esa solicitud: la dificultad de comprensión de la filosofía aristotélica [39]: era uno de los argumentos con los que frecuentemente se justificaba la confección de florilegios aristotélicos en el ámbito de la enseñanza.

---

por los índices y los resúmenes. Francesco Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, edición crítica a cargo de G. Billanovich, Florencia, 1943, p. 102 (Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca, V, Ia).

[36] Sermón IV (2 de febrero de 1332), 2 (M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique* [Pontificia Universitas Gregoriana. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 34], Roma, 1973, pp. 149, 11, 150, 3).

[37] Sabemos, por ejemplo, que el papa Juan XXII le pidió al dominico Giovanni Dominici de Montpellier que le preparase un resumen de la *Summa Theologica* de santo Tomás *(Vat. Borgh.*, 116-119), pero que se sirvió de una *tabula* de la misma obra *(Vat. lat.*, 814) para consignar sus anotaciones personales. *Vid.* A. Maier, "Annotazioni autografe di Giovanni XXII in codici vaticani", en *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, II, Roma, 1967, pp. 87-88.

[38] El manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Vaticana con la signatura *Urbin. lat.* 207. *Vid. Codices Urbinati Latini*, compilados por C. Stornajolo (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Leonis XIII Pont. Maximi), t. I., Roma, 1902, pp. 199-200.

[39] *Vid.* Vaticano, *Urbin. Lat.*, 207, f. 218r.

¿Cuál fue la influencia que esos religiosos ejercieron a través de su trabajo de compilación? ¿Poseían acaso todos ellos las competencias requeridas para emprender ese tipo de labor? De modo voluntario o involuntario, ¿marcaron con su huella los instrumentos que confeccionaban? Creemos que merecerían un atento examen las metas que perseguían las necesidades de quienes les hacían los encargos, así como sus motivaciones, amén de los resultados obtenidos.

Compilaciones humanistas

¿Cabe hablar verdaderamente de paso de la Edad Media al Renacimiento en lo referente a todos esos manuales? Recientemente, el padre Ch. Lohr destacaba que no se podía hablar de evolución, y que los manuales básicos que sirvieron para las clases a finales del siglo XVI fueron parcialmente los mismos que los del siglo XIII, por lo menos en el terreno de la filosofía. Sería oportuno comprobar si esa afirmación se verifica en todas las facultades, o si era propia de un solo terreno. Por otro lado, conviene observar que aunque existiera una continuidad en la transmisión de los manuales que servían de base a las clases, la atmósfera había cambiado. La reacción de los intelectuales frente a las *auctoritates* ya no era la misma. La enseñanza de la lógica y del arte del razonamiento había ido ganando terreno a lo largo de los siglos, y la *ratio* tendía en todos los terrenos a prevalecer sobre la *auctoritas*, a pesar de las reacciones de los teólogos. La evolución no se situaba al nivel de las compilaciones de textos que había que explicar y comentar, sino antes bien en la manera de abordarlos y discutirlos. Igualmente es cierto que el método de trabajo había cambiado en determinados casos. Los humanistas restauraron la predilección por la lectura personal y recomendaron el contacto directo con los originales. Se siguieron elaborando colecciones de extractos pero, entre los que salieron a la luz por entonces en gran número, se hallan florilegios realizados para uso personal, fruto de notas de lecturas ejecutadas por un humanista o un erudito. En ese periodo, resulta difícil trazar un límite entre un florilegio y una compilación

de resúmenes [40]. Cuando se trataba de notas personales, las miras que llevaron al compilador a realizar su trabajo diferían fundamentalmente de las que movieron en la mayoría de los casos a los intelectuales de la Edad Media. En ese ámbito, también conviene definir los términos con precisión [41]. La mayoría de esos epítomes de uso privado sólo tuvieron una difusión limitada e incluso, en determinados casos, no fueron utilizados por otras personas.

Por otro lado, y de modo paralelo, el papel desempeñado por las órdenes mendicantes siguió siendo importante en la elaboración de instrumentos de trabajo filosóficos durante el Renacimiento. Baste con mencionar los nombres del agustino Pablo de Venecia, del franciscano Antonio Trombetta y del dominico Tomás de Vio para darse cuenta de que la tradición se perpetuaba más allá de la Edad Media [42].

Con el advenimiento del humanismo, los florilegios no desaparecieron, sino muy al contrario. En algunos casos, el género evolucionó, pero no se extinguió: se echa de ver que la producción se diversificó. Los resúmenes se utilizaron tanto por los hombres de letras como por los predicadores o el personal docente. Servían de compilaciones documentales prácticas y de cómodo acceso, y asimismo siguieron utilizándose para la enseñanza [43]. A partir del siglo XVI, los jesuitas fo-

---

[40] *Vid.* nota 8. Un artículo de J. Hamesse dedicado a "Parafrasi e compendi" apareció en 1995 en *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. III: *La ricezione del texto*, Roma, Salerno Editrice.

[41] *Vid.* A. G. Rigg, "Anthologies", en *Dictionary of the Middle Ages*, 1 (1982), p. 317.

[42] *Vid.* P. O. Kristeller, *Medieval aspects of Renaissance Learning*. Tres ensayos traducidos por E. P. Mahoney, Durham, 1974, pp. 106-107 (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 1).

[43] *Vid.* Ch. B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 44-45 (Martin Classical Lectures, XXVII): "Muchos estudiantes de hoy echan mano de apuntes, resúmenes y extractos de los libros de texto inscritos en el programa; lo mismo hacían los del Renacimiento. Los textos filosóficos obligatorios en las universidades del Renacimiento eran diversos escritos de Aristóteles, que por lo general se manejaban traducidos al latín. Por tanto, igual que hoy, alrededor de los textos del programa se produjo un amplio —y hasta amplísimo— florecimiento de literatura suplementaria en torno a las materias

mentaron su empleo [44]. Lo cual no es de extrañar, ya que los florilegios ofrecían textos expurgados que no entrañaban el riesgo de contaminar a las mentes ni de encarrilar a los jóvenes por malos caminos. En aquella época se asistió además a otro fenómeno interesante: la traducción en lengua vernácula de cierto número de compilaciones latinas realizadas durante la Edad Media.

La desaparición del modelo escolástico

La evolución de la manera de leer a partir del siglo XII autoriza a distinguir entre los procedimientos practicados con anterioridad y la lectura escolástica. Se fue concediendo mayor importancia a la adquisición del saber que a la dimensión espiritual. La evolución lingüística que hemos analizado indica a las claras la dirección que tomó la lectura de textos. La enseñanza y una cultura adquirida lo más rápidamente posible pasaron a sustituir a un conocimiento profundo de las obras. En adelante, se leía en diagonal. La meditación de la *Sacra Scriptura* fue reemplazada por el examen, con frecuencia superficial, de otros textos consignados en los programas docentes. En la mayoría de los casos, los universitarios no leían ya por placer, sino solamente con el objetivo de adquirir los elementos indispensables de una cultura utilitaria.

---

fijas del programa. Muchas de las formas se arrastraban desde la Edad Media; por otro lado, el advenimiento de la imprenta permitió y fomentó la aparición de nuevos tipos de literatura interpretativa. Estimo que el número de obras misceláneas de inspiración aristotélica publicadas desde los inicios de la imprenta hasta 1650 rebasa el de las ediciones del texto más las diversas traducciones. Entre éstas se incluyen comentarios, colecciones de *sententiae*, compendios, libros de texto, discursos, introducciones, *quaestiones*, paráfrasis, *tabulae*, tratados independientes, tesis y otros diversos tipos de obras".

[44] *Vid.* Ch. B. Schmitt, "Philosophy and Science in the Sixteenth-Century Italian Universities", en *The Renaissance*. Ensayos de interpretación dedicados a Eugenio Garin, Londres-Nueva York, 1982, reimpresos en Variorum Reprints, Londres, 1984, XV, p. 315: Los textos aristotélicos fundamentales en la Europa católica durante el primer tercio del siglo XVII fueron los comentarios preparados por los jesuitas de la Universidad de Coimbra; "Auctoritates, Repertorium, Dicta [...]", en *Aristoteles: Werk und Wirkung* [...], *op. cit.*, pp. 515-537.

Para que el saber no se quedara encerrado en el ámbito monástico y dejara de ser esencialmente individual, a partir del siglo XII hombres como Pedro Lombardo, Pedro el Cantor, Mauricio de Sully, Roberto de Courçon y otros trataron de hacer que fuera accesible a la colectividad. Por desgracia, esa generosa iniciativa no dio los frutos esperados: la lectura técnica y organizada le ganó por la mano a la lectura espiritual. En todos los niveles, el espíritu enciclopédico sustituyó a la lectura y la meditación. La lógica destinada a formar a las mentes sedujo a los intelectuales y acabó por invadir los medios universitarios. El arte de la discusión se impuso sobre el conocimiento profundo de los textos [45]. La memoria muy desarrollada de los estudiosos medievales les ayudó a no consultar las obras originales, sino utilizar únicamente extractos seleccionados por otras personas. El método de trabajo cambió. En muchos casos, la creatividad personal dejó paso a una composición muy estructurada, encerrada en unos marcos muy estrictos y en unas expresiones escolásticas enteramente típicas. Ese lenguaje dotado de gran tecnicismo fue en parte el origen de la inevitable decadencia del método escolástico. Pese a algunos personajes de brillante inteligencia, el siglo XIV marcó en ese terreno un hito importante.

Junto a unas técnicas universitarias que ejercieron una influencia fundamental en la práctica de la lectura es conveniente destacar que los intelectuales cultos y los bibliófilos que habían conservado el amor por el libro recurrían a otros modos de acceso a los textos. Buen ejemplo de ello fue Richard de

---

[45] Ese abuso de técnicas universitarias que reducían la producción literaria de los autores, llevándoles a cultivar el arte de la discusión, incitó a Descartes a un regreso a las fuentes. Después de haber leído a los autores se puso a escribir "meditaciones" por oposición al método de las cuestiones que tuvieron su pleno florecimiento y que otorgaba preferencia a una técnica de argumentación en detrimento de la explicación profunda de un texto como resultado de una reflexión personal. Lo explica en sus *Respuestas a las segundas objeciones*, t. IX, p. 122: "Lo que ha sido la causa de que yo escribiera *meditaciones* y no *disputas* o *cuestiones*, como hacen los filósofos, o bien *teoremas* o *problemas* como los geómetras [...] para atestiguar con ello que no he escrito más que para quienes quieran tomarse el trabajo de meditar conmigo seriamente y considerar las cosas con la debida atención".

Bury [46]. Por otro lado, según el testimonio de Richard Fitz-Ralph (siglo XIV), obispo de Armagh (Ulster), sabemos que los conventos de órdenes mendicantes adquirían grandes cantidades de libros para nutrir las bibliotecas de sus cenobios y ofrecer a sus hermanos un bagaje intelectual indispensable. Decía que:

> En Oxford ya no hay manera de comprar un solo libro de filosofía o teología; en medicina y derecho canónico, raras son las ocasiones, porque las órdenes mendicantes, que han multiplicado sus fundaciones, lo acaparan todo para sus conventos. En ellos destaca ante todo una hermosa y gran biblioteca común; además, cada estudiante en particular posee libros en abundancia. La escasez de instrumentos de trabajo producida en el mercado por esas compras de las órdenes mendicantes obligó a renunciar a sus estudios a los tres o cuatro clérigos que el arzobispo había enviado a Oxford [47].

Ese testimonio corresponde muy bien a la mentalidad de esas órdenes religiosas que se negaban a que sus miembros perdiesen el tiempo de estudio en copiar textos.

Conviene añadir que ese problema de escasez de libros y de instrumentos de trabajo indispensables para el estudio en los diferentes ámbitos halló una solución natural en la segunda mitad del siglo XIV, con la gran peste negra que diezmó a Europa, afectando sobre todo a las ciudades. La concentración de intelectuales que en ellas vivían por razones de estudios provocó una desaparición en masa de profesores y es-

---

[46] *Vid.* J. de Ghellink, "Un évêque bibliophile au XVI[e] siècle. Richard Aungerville de Bury (1345). Contribution à l'histoire de la littérature et des bibliothèques médiévales", en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 18 (1922), pp. 271-312, 482-508. El obispo de Durham no vaciló en poner el contenido de su biblioteca a disposición de las personas cultas de su ciudad: "Cabe pensar que buen número de obras citadas o utilizadas por las personas cultas de Durham les fueron accesibles gracias a las adquisiciones del obispo bibliófilo, y que a falta del catálogo de esa biblioteca, al parecer definitivamente perdido, se podría reconstruir mediante conjeturas el contenido de aquellos anaqueles en sus secciones de ciencias, literatura profana y filosofía" (p. 495).

[47] Cit. por J. de Ghellink, *op. cit.*, p. 505.

tudiantes, dejando de ese modo disponibles grandes cantidades de libros. Con ello, los problemas de adquisición y difusión de los textos cambiaron radicalmente a partir de ese momento. Los libros fueron de nuevo accesibles y devolvieron a los universitarios el gusto por la lectura que en beneficio de un contacto utilitario con el saber habían perdido en parte durante el siglo anterior.

Por otro lado, en Italia, los humanistas se dedicaron a buscar los textos de la Antigüedad clásica para volverlos a poner en circulación. Esa mutación de atmósfera, la introducción de la imprenta y el amor por las bellas letras iba a cambiar otra vez la relación con el libro. Además, algunos movimientos como la *Devotio moderna*, intentaron reintroducir en el gusto moderno el de la lectura tal como se practicaba en la época monástica [48]. El crecimiento de las ciudades, junto con la democratización de la enseñanza, fueron diversificando los intereses de los lectores, que pasaron a ser tanto los burgueses como los comerciantes o los intelectuales.

---

[48] *Vid.* H.-J. Martin, "Pour une histoire de la lecture", *op. cit.*, p. 602. Sin duda no es nada casual el que de ese movimiento se encargaran en la Europa del Norte los adeptos de la *Devotio moderna*, los Hermanos de la Vida en Común y los canónigos de Windesheim. Herederos de un movimiento espiritual que había germinado lentamente en los claustros y entonces cuajaba entre los seglares cultos, cada vez más numerosos entre la burguesía de negocios, esos hombres emprendieron el sustituir la oración litúrgica colectiva por la meditación individual y la búsqueda del contacto directo con Dios. Tampoco en ese caso la lectura podía ser sino muy lenta, ya que al cabo de una pocas líneas el lector se interrumpía para dialogar con Dios o dirigirse al Señor. Desde luego, el latín de esos textos prolongaba la tradición medieval. Pero en lo sucesivo lo que se deseaba era que fuera entendido por círculos cada vez más amplios. Basta con haber leído la *Imitación de Jesucristo* para darse cuenta de que se trataba de obras de difícil acceso, que requerían el manejo constante de nociones abstractas. Y ese simple hecho nos permite concebir con qué miras multiplicaron los colegios los Hermanos de la Vida en Común que, dicho sea de paso, solían vivir del oficio de copistas, y en ellos se esforzaron por impartir una sólida cultura clásica.

La lectura en los últimos siglos de la Edad Media

Paul Saenger

En el norte de Europa el siglo XII ha sido considerado habitualmente como un periodo de innovaciones en el ámbito del derecho, la teología, la filosofía y el arte. Sin embargo, por lo que respecta a la historia de la lectura, fue ante todo una etapa de continuidad y consolidación de la escritura discontinua, que durante el siglo XI se había hecho habitual no sólo en las islas Británicas, donde ya existía desde el siglo VII, sino también en Francia, Alemania y Lorena. La separación canónica de las palabras, que introducía espacios claramente perceptibles entre todas y cada una de las palabras de la oración, incluidas las preposiciones monosilábicas, minimizaba la necesidad de leer en voz alta. Esta nueva forma de escribir se complementó con un cambio lingüístico igualmente significativo: la evolución en la lengua latina de determinadas convenciones relativas al orden de las palabras. La separación de las palabras mediante espacios y la uniformidad del orden sintáctico permitieron exponer las ideas de manera clara, precisa e inequívoca, lo cual era un requisito indispensable para poder expresar las sutilezas de la filosofía escolástica[1]. Ambas convenciones eran también requisitos previos para el desarrollo de la puntuación sintáctica y la agilización de la lectura, que dependía de la percepción visual inmediata de la palabra, así como de la identificación de otros elementos del texto: la frase, la oración y el párrafo.

Uno de los ejemplos más sorprendentes del empleo de la nueva escritura discontinua podemos hallarlo en las obras de Guiberto de Nogent († h. 1125). Guiberto, que nació en

---

[1] P. Saenger, "The Separation of Words and the Order of Words: The Genesis of Medieval Reading", en *Scrittura e Civiltà*, 14 (1990), pp. 49-74.

Normandía a mediados del siglo XI, compendió los estudios y las prácticas ortográficas de su época. Su propia escritura y la de sus secretarios que se conserva en París (BN lat. 2.500, 2.502 y 2.900, en la biblioteca del abad de Nogent-sous-Coucy, cerca de Soissons) emplea la separación canónica con formas terminales entre las que se encuentra la S mayúscula, que se utilizaba para hacer resaltar la imagen de la palabra[2]. A la clara diferenciación de las palabras contribuía también el empleo de abreviaturas monoléxicas en las que las palabras cortas, especialmente aquellas que desempeñaban la función de nexo, eran representadas mediante un signo inequívoco, como por ejemplo el "&" para la conjunción *et* y el signo tironiano empleado para la forma verbal *est*. Tanto Guiberto como sus secretarios empleaban el *trait d'union*.

La nueva escritura discontinua fue también el medio utilizado por Hugo de San Víctor († 1141). Los manuscritos más antiguos de las obras de Hugo, procedentes de la abadía agustina de San Víctor, en París, preveían el empleo de signos terminales para *us*, *tur*, *m* y *orum* —además de la S redonda final—, los cuales reflejaban la denominada "forma Bouma", expresión adoptada por los psicólogos modernos para indicar la forma de la palabra. Los *traits d'union* los añadía el copista. El Par. lat. 15009, que es el ejemplar más antiguo del *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, incluía entre las abreviaturas monoléxicas el signo tironiano para la conjunción *et*, y, entre las formas terminales, la S mayúscula tachada para la terminación *orum*, el ligado NS y la R mayúscula. El códice de Bonn, Universitätsbibliothek, S 292/1, que contiene el *De sacramentis Christianae fidei*, fue escrito en 1155 —transcurridos catorce años desde la muerte de Hugo— para la abadía cisterciense de Altenburg[3]. Al igual que la mayoría de los manuscritos cis-

---

[2] *Vid.* Monique-Cécile Garand, "Le scriptorium de Guibert de Nogent", en *Scriptorium*, 31 (1977), esp. p. 15 y láms. 1-3; M.-C. Garand, "Analyse d'écritures et macrophotographie: les manuscrits originaux de Guibert de Nogent", en *Codices manuscripti*, 1 (1975), pp. 112-123, esp. láms. 1-3.

[3] Rudolf Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 14; Stuttgart, 1976), p. 135, n.° 8 y lám. 2.

tercienses, las palabras estaban regularmente separadas, con espacios entre una y otra equivalentes al doble de la unidad de espacio, es decir, la distancia entre las dos patas de la letra *n*. El empleo de mayúsculas iniciales en los nombres propios era común a éste y a otros códices antiguos de las obras de Hugo.

Las páginas de los primeros manuscritos de Hugo aprovechaban al máximo las iniciales coloreadas, dando a cada división una imagen distintiva que facilitase su memorización [4]. En sus estudios gramáticos e históricos, Hugo utilizó el formato de página para simplificar la presentación de la información. En manos de Hugo, la presentación gráfica de la información con ayuda de las iniciales coloreadas y los motivos arquitectónicos perfeccionados por los copistas del siglo XI en abadías como la de Fécamp y Saint-Germain-des-Près se convirtió en un instrumento pedagógico consciente. En el *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, Hugo aconsejaba a los alumnos que mirasen atentamente el libro y que recordasen sus colores y la forma de las letras como claves para identificar la colocación en la página de determinadas partes del texto [5]. Para Hugo, la interacción visual entre el lector y el libro era parte integrante del estudio; en el *Didascalicon*, Hugo propone expresamente tres modalidades de lectura: leer para otra persona, escuchar la lectura de otra persona y leer en silencio (*inspicere*)[6].

El empleo del verbo *inspicere*, con sus connotaciones visuales, aplicado a la lectura, nos retrotrae al uso que hacía Anselmo de ese mismo término y también al uso —primero insular y posteriormente continental (siglo XI)— del verbo *videre* como sinónimo de "leer". Según Hugo, el lector aprendía a dominar primero la construcción gramatical (facilitada por

---

[4] *Vid.* Ernst S. Rothkopf, "Incidental Memory for Information in Text", en *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 10 (1971), pp. 608-613.

[5] Prólogo al *De tribus maximis circumstantiis gestorum* de Hugo de San Víctor, ed. William M. Green, "Hugo of Saint-Victor: *De tribus maximis circumstantiis gestorum*", *Speculum*, 18 (1943), p. 490.

[6] *Hugh de Saint Victor: Didascalicon, de studio legendi*, ed. Charles Henry Buttimer (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10; Washington, 1939), pp. 57-58.

el agrupamiento en la página de las palabras relacionadas entre sí), luego el sentido literal y finalmente el significado más profundo, prescindiendo por completo de la expresión oral y de la correcta acentuación [7]. La reestructuración del lenguaje escrito llevada a cabo en el siglo XI facilitó precisamente el desarrollo de estos procesos básicamente visuales. Hugo describió los signos, o *notae*, de los gramáticos antiguos, incluida la puntuación, como símbolos habitualmente presentes en los libros, donde debían ser introducidos por el copista para ayudar al lector a comprender el texto. Antiguamente era el lector, más bien que el copista, quien introducía signos para facilitar el análisis gramatical. El hecho de que Hugo diera por sentado que la preparación del texto para el lector era responsabilidad del copista ejemplifica el cambio de mentalidad que se había producido durante el siglo anterior. Hugo incluyó en su *De grammatica* un extenso glosario de los signos diacríticos, siendo el primer gramático medieval que incluyó las llamadas entre los signos que los copistas debían proporcionar al lector [8]. Tales llamadas, que implicaban el movimiento ocular que requería la consulta, se hicieron cada vez más abundantes a partir de finales del siglo X.

Un contemporáneo de Hugo de San Víctor, Hugo de Fouilloi, cuyas obras serían atribuidas erróneamente al otro Hugo en siglos posteriores, compuso el *Liber rotae verae religionis*, cuyas esquemáticas ilustraciones representaban una forma avanzada de aquella implantación de la escritura en la imagen que había acompañado a la separación de palabras en tantos códices del siglo XI procedentes de las islas Británicas y del norte de Francia [9]. Para el lector del *Liber rotae verae religio-*

---

[7] Buttimer, *Hugh de Saint Victor: Didascalicon*, p. 58; *vid. Ars Victorini grammatici* en Keil, en *Grammatici latini*, 6: 188.

[8] *Hugonis de Sancto Victore opera propaedentiNHca* (Notre Dame, 1966), p. 127, ed. Roger Baron.

[9] Carlo de Clercq, "Le 'Liber de rota verae religionis' d'Hugues de Fouilloi", en *Bulletin du Cange*, 29 (1959), pp. 219-228 con dos láminas, y "Hugues de Fouilloi imagier de ses propres œuvres?", en *Revue du nord*, 45 (1963) con cuatro láminas.

nis y de las otras obras de Hugo de Fouilloi —el *Liber avium y el De pastoribus et ovibus*— los modos de percepción del lector y del espectador coincidían plenamente. El texto del *Liber rotae verae religionis* hacía referencia a la miniatura que contenía en su interior texto regularmente separado. En el códice de Bruselas, BR, II, 1076, de finales del siglo XII, las leyendas incorporadas a las miniaturas contenían numerosas formas terminales, incluida la S mayúscula final, que se había convertido en el emblema de la escritura protoescolástica del siglo XI. En estos dibujos se representaba al "buen abad" inmerso en el estudio, escudriñando atentamente un libro abierto. Los antecedentes de esta iconografía de la lectura se hallaban en las iluminaciones del siglo XI copiadas en las abadías de Fécamp y Luxeuil. En lo relativo a la transmisión de las innovaciones gráficas protoescolásticas, la escuela de Chartres hizo de puente entre el siglo XI al XII. En Chartres se había adoptado la separación de palabras en la época de Fulberto, compañero de estudios de Gerberto. El *Decretum* y el *Panamia* de Ivo de Chartres († 1116) se divulgaron al norte de los Alpes exclusivamente en escritura discontinua, al igual que el *Decretum* de Graciano, que los reemplazó. Abelardo y Juan de Salisbury, que estudiaron en Chartres, compusieron y difundieron sus obras exclusivamente en códices copiados en escritura discontinua. Juan de Salisbury, al igual que Hugo de San Víctor, hacía una distinción entre la lectura en voz alta de un maestro a un alumno *(prelectio)* y la lectura individual en silencio *(lectio)* [10]. Al igual que los maestros de *ars lectoria* de finales del siglo XI, Juan consideraba que el arte de escribir correctamente era parte de la gramática, y entendía la puntuación como una serie de signos paratextuales de comunicación entre el autor y el lector, análogos a los neumas que se empleaban para la notación musical [11]. En sintonía asimismo con la evolución de la tradición exegética monástica del siglo anterior, Juan demos-

[10] Juan de Salisbury, *Metalogicon*, I, 24, ed. Clement C. J. Webb (Oxford, 1929), pp. 53-54.

[11] Juan de Salisbury, *Metalogicon*, I, 20.

tró conocer la importancia de la correcta separación de las palabras para el mantenimiento de una visión aguda en los extremos del campo visual, necesaria para la lectura minuciosa de textos manuscritos [12]. El esquema era el mismo en otras partes de Francia. Gilberto de Poitiers incluyó sus emblemáticas notas, inspiradas en modelos del siglo XI, en manuscritos como el de Troyes, BM, 988, escritos con grafía regularmente separada.

Los nuevos hábitos de lectura silenciosa, ya manifestados por Guiberto de Nogent, Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury, fueron expresamente constatados por el cisterciense Richalm, prior de Schöntal (1216-1219). En su *Liber revelationum de insidiis et versutiis daemonum adversus homines*, Richalm describió el contraste entre la lectura oral y la lectura silenciosa en términos que nos resultan familiares, relatando cómo los demonios interrumpían su *lectio* silenciosa, obligándolo a leer en voz alta y privándolo así de comprensión íntima y de espiritualidad [13]. La preferencia de Richalm por la lectura silenciosa estaba en consonancia con la psicología espiritual cisterciense expresada por Bernardo de Claraval, Isaac de Stella, Guillermo de Saint-Thierry y Aelrède de Rielvaux († 1167) [14]. Estos monjes cistercienses localizaban la sede de la mente en el corazón y consideraban la lectura como un instrumento indispensable para influir en el *affectus cordis*. La lectura individual estaba inseparablemente ligada a la meditación, de la que era un requisito previo. Aelrède sostenía que la presencia de los libros era esencial para alcanzar la *via meditativa*. Este ideal, enunciado por primera vez en el siglo XI por Juan de Fécamp y Anselmo de Canterbury, estaba muy extendido en la orden cisterciense. Guillermo de Saint-Thierry, en su *Epistula ad fratres de monte Dei*, consideraba que la *lectio* estaba íntimamente ligada

---

[12] Juan de Salisbury, *Metalogicon*, I, 21, ed., pp. 50-51.

[13] Richalm, *Liber revelationum de insidiis et versutiis daemonum adversus homines*, Bernard Pez, *Thesaurus*, I, lám. 2, col. 390.

[14] *Vid.* Usmer Berlière, *L'access bénédictine des origines à la fin du XIII^e siècle* (París, 1927).

a la *meditatio* [15]. El anónimo autor —probablemente cisterciense— del *De interiori domo* describió la meditación a través de la metáfora de la lectura interior [16]. La introducción, durante la primera mitad del siglo XIII, de libros de *distinctiones* provistos de complejos índices basados en la foliación y en la notación alfabética de los lugares señalados en la página constituye una muestra del carácter excepcionalmente avanzado de los hábitos visuales de lectura de los cistercienses [17].

Las nuevas técnicas de consulta de referencias y lectura silenciosa fueron también adecuadamente desarrolladas por algunos benedictinos del siglo XII. Bernardo Itier, monje de Saint-Martial muerto en 1225, usó la foliación en el Par. lat. 1338 como medio de organizar las notas preliminares de su *Chronicon*, colocando, por ejemplo, las notas correspondientes al año 1112 en el folio 112 [18]. Pedro de Celles, autor del *De disciplina claustrali*, que consideraba la lectura en silencio como un requisito previo para la meditación, utilizó el término *videre*, al igual que los autores insulares de siglos anteriores, como sinónimo de "leer" [19]. Pedro afirmaba que la lectura privada en el interior del monasterio, que estimulaba la meditación, estaba indisolublemente ligada al silencio. El *Liber de disciplina claustrali* sobrevive únicamente en ejemplares copiados en escritura canónicamente separada [20]. Una copia de los

---

[15] Jean Mabillon, *Sancti Bernardi abbatis primi clarevallicensis Opera omnia* (París, 1690), II, pp. 219-220.

[16] *De interiori domo*, 24; *PL*: 184; 520B-C, citado por Jean Leclercq, "Aspect spirituel de la symbolique du livre au XII^e siècle", en *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac* (Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 56-58; París, 1963-1964), II, 64. Absalón de Springkirsbach, *Sermo 25*; *PL*; 211: 1518-C, citado por Leclercq, *loc. cit.*

[17] Richard Rouse, "La diffusion en occident au XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'access aux textes autoritatifs", en *Revue des études islamiques*, 44 (1976), pp. 118 y 120-123.

[18] Monique-Cécile Garand, "Auteurs latins et autographes des XI^e et XII^e siècles", en *Scrittura e civiltà*, 5 (1981), p. 98 y lám. 1.

[19] Petrus Cellensis, *Tractatus de disciplina claustrali*, cap. 19 (*de lectione*); *PL*, 202: 1125-1126; Gérard de Martel, *Pierre de Celle: L'école de Cloître* (Sources chrétiennes, n.° 240; París, 1977), pp. 233-236.

[20] De Martel, *Pierre de Celle*, pp. 74-78, con dos láminas.

Sermones de Pedro, transcritos en Claraval antes de que transcurriera una generación desde su muerte (Troyes, Bibliothèque Municipale, 253), estaba redactada en escritura regularmente separada, con abreviaturas para palabras enteras, incluyendo el signo tironiano para *et*, las formas voladas y la puntuación emblemática [21]. Orderic Vital, el monje de origen inglés de Saint-Evroul cuya *Historia eclesiástica* se encuentra entre las principales compilaciones históricas normandas de la primera mitad del siglo XII, era un paradigma de la productividad caligráfica que él mismo describió en su crónica [22]. Su propia escritura estaba separada con espacios superiores al doble de la unidad mínima, y empleaba letras mayúsculas tanto para los nombres propios como para las formas terminales.

Autoría

La intimidad creada entre el lector y su libro por la separación regular de las palabras se daba también entre el autor y su manuscrito. Quintiliano, que vivió en una época en que las palabras se separaban con puntos, recomendaba que los autores pusiesen por escrito personalmente sus obras [23]. Sin embargo, los escritores de la Antigüedad tardía dictaban generalmente sus textos, sobre todo a causa de la dificultad de dominar la *scriptura continua*, que era, desde finales del siglo II d.C., la forma normal de escritura. La adopción de la escritura discontinua despertó el interés por la composición autógrafa. En virtud del deseo de escribir sus obras de propio puño, algunos autores como Otlón de San Emmeram en el siglo XI y Guiberto de Nogent en el XII expresaron sentimientos íntimos hasta entonces no reflejados en pergamino debido a la ausencia de confidencialidad impuesta por el hecho de tener que dictar los textos a un secretario. El domi-

---

[21] Gérard de Martel, "Recherches sur les manuscrits des sermons de Pierre de Celle", en *Scriptorium*, 33 (1979), pp. 3-17 y lám. 1.

[22] Léopold Delisle, *Matériaux pour l'édition de Guillaume de Jumièges préparée par Jules Lair* (s. 1, 1910), pp. 485-487.

[23] Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, 10, 3, 19-20.

nio de la escritura separada que demostró Guiberto penetró en su conciencia de autor. En su *De vita sua sive monodiarum libri tres*, Guiberto describió un tipo de intimidad que se haría característica de la cultura literaria durante los últimos años de la Edad Media. Guiberto compuso en secreto poemas eróticos basados en los de la Antigüedad, ocultándoselos a sus propios cofrades [24]. También compuso en secreto un comentario sobre el *Génesis* y lo escondió para que no lo encontrara el abad. Al igual que Anselmo de Bec, Guiberto dividió sus obras en capítulos para facilitar la consulta [25]. Durante los últimos años de su vida, la ceguera le impidió escribir personalmente sus obras, teniendo que dictárselas a un secretario. En su *Tropologiae in Osea, Amas ac Lamentationes Jeremiae*, se quejaba Guiberto amargamente de que la pérdida de visión lo obligaba a componer *sola memoria, sola voce, sine manu, sine oculis*. Lo irritaba la presencia de un secretario y se lamentaba de no poder leer su propio texto para revisar el estilo y la elección de palabras [26]. Los movimientos oculares de la lectura silenciosa, que el invidente Guiberto echaba tanto de menos, presuponían evidentemente el instrumento de la escritura separada que, en la región de Soissons, tenía menos de un siglo de antigüedad en el momento de la muerte de Guiberto, en 1124.

Antes de perder la vista, Guiberto, al igual que otros autores del siglo XII, había corregido sus obras añadiendo anotaciones entre las líneas, una modalidad de amplificación textual íntimamente ligada a la escritura discontinua. Los nuevos manuscritos de autor, identificables por sus tachaduras, correcciones y añadidos interlineales, formaban un nuevo género de testimonios literarios, que documentaban una dimensión de la vida intelectual inexistente hasta finales del siglo X [27].

---

[24] Edmond René Labande, *Guibert de Nogent: Autobiographie* (París, 1981), pp. 136-139.

[25] Labande, *Guibert de Nogent: Autobiographie*, pp. 144-145.

[26] *PL*, 156: 340.

[27] *Vid.* Monique-Cécile Garand, *Auteurs latins et autographes*, pp. 88-97.

Guiberto de Nogent, al igual que en el siglo XI su predecesor Otlón de San Emmeram, tenía la seguridad necesaria para redactar de esta forma algunos detalles íntimos de sus sueños. Guiberto estaba especialmente fascinado por la relación entre la expresión escrita proyectada hacia el exterior y los sentimientos íntimos, y se arrepentía de su poesía erótica aceptándola como un testimonio escrito de unos sentimientos que ya no experimentaba [28]. Prescindiendo de los secretarios, Guiberto escribió sus obras en privado a fin de mantenerlas en completo secreto. Odón de Orleans, quien también escribió poesía erótica, restauró la abadía de San Martín de Tournai (1105-1113), donde creó un nuevo *scriptorium* que producía volúmenes en escritura separada [29].

La composición de *erotica* en el siglo XII aprovechaba una nueva intimidad entre el autor, el escritor y el lector, que ya había estado implícita en las obras devotas de Juan de Fécamp y Anselmo, maestro de Guiberto en su juventud. En el siglo XII, la ecuación autor-escritor se hizo cada vez más evidente tanto en la práctica como en los conocimientos lingüísticos de los hombres de letras. Los estatutos cistercienses de 1144 consideraban implícitamente la composición como un acto escrito privado, sujeto a control jurídico [30]. Incluso Bernardo de Claraval, quien dictó buena parte de su *corpus* de escritos, escribió algunos borradores de su puño y letra [31].

El deseo de los autores de componer en forma escrita antes que mediante dictado oral, destronado por los nuevos artificios para facilitar la lectura, se vio frustrado por la difi-

---

[28] Labande, *Guibert de Nogent: Autobiographie*, pp. 136-137.

[29] André Boutemy, "Odon d'Orleans et les origines de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai", en *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat* (París, 1946-1949), II, pp. 179-222. Para un ejemplo del *scriptorium* de San Martín, *vid.* París, Bibliothèque Nationale, *NAL* 2195; *France: Manuscrits datés*, 4, lám. 1 (1981), 231 y lám. 17. Las *Prosodiae* incluyen *traits d'union* y acentos agudos para indicar la *i* doble.

[30] *Statuta capitulorum generalium ordinis cistercensis*, ed. Josephus-Maria Canivez (Lovaina, 1933-1941), I, p. 26.

[31] Jean Leclercq, "Saint Bernard et ses secrétaires", en *Revue bénédictine*, 61 (1951), pp. 208-222; *vid.* Bernard, *Epistula 89*; *PL*, 182: 220-221.

cultad de escribir en letra formal de libro, que exigía un ritmo lento y pausado. Como consecuencia de ello, muchos manuscritos de autor de los siglos XI y XII eran libros como los de Berengario de Tours, Godofredo de Auxerre y Guillermo de Saint-Thierry, en los cuales el autor —como copista y corrector— era un colaborador más en la preparación de un códice escrito por varias manos; los ayudantes del autor trabajaban a partir de un texto original escrito sobre tabletas de cera o trozos de pergamino. Los códices escritos total o parcialmente por el autor, como el manuscrito de Cambridge, Corpus Christi College, 371, que contiene el autógrafo de Eadmer de la *Vita Anselmi* y de otros escritos suyos, se preparaban habitualmente a lo largo de un periodo de tiempo muy amplio [32]. Guillermo de Saint-Thierry, que era capaz de escribir grandes cantidades de texto en poco tiempo, se veía obligado a servirse de secretarios para que le ayudasen en el proceso de composición. Sin embargo, el deseo del escritor de ejercer un control personal y directo sobre su obra —explícito en el caso de Guiberto de Nogent— se manifestaba implícitamente en las tachaduras y en los añadidos marginales e interlineales característicos de los manuscritos de autor. Las primeras miniaturas que representan a copistas-autores en oposición a copistas que escriben al dictado datan del siglo XI [33]. El poeta Notker Balbulus fue retratado en tres códices del siglo XI como un escritor que medita en el aislamiento de su celda [34]. Las primeras representaciones de Bernardo de Claraval como autor, que datan del siglo XIII, lo muestran como un autor-copista [35]. Tales representaciones se harían explícitas en el siglo XIII,

---

[32] *The Life of Saint Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer*, ed. R. W. Southern (Londres, 1962), pp. VIII-XXIV; Southern, *Saint Anselm and his Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130* (Oxford, 1963), pp. 367-374, el frontispicio contiene una lámina de la primera hoja del texto.

[33] Para un análisis de conjunto, *vid.* P. Bloch, "Autorenbild", en Engelbert Kirschbaum, en *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I (1968), pp. 232-234.

[34] Wolfram von dem Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt* (Berna, 1948), II, láms. 1-3.

[35] Jean Leclercq, "Aspects littéraires de l'œuvre de Saint Bernard", en *Cahiers de civilisation médiévale*, 1 (1958), p. 440 y láms. 3 y 4.

cuando Alejandro de Buxtehude fue dibujado escribiendo bajo la leyenda *Hic scribit et dictat* en presencia del Cordero de Dios, con un rótulo que rezaba *Rorant e celo tibi que scribenda revelo* [36]. El verbo *dictare* había perdido en el siglo XII su connotación oral y se empleaba tanto para composición escrita como para la copia visual [37].

Estos cambios, sin embargo, no implicaban la desaparición de las convenciones iconográficas que se habían originado en la Antigüedad tardía y en la alta Edad Media. A los autores de los siglos XI y XII se los mostraba con frecuencia dictando o escribiendo al dictado, y a los evangelistas se los retrataba habitualmente en esta actitud [38]. El apóstol Pablo era representado frecuentemente dictando sus epístolas o copiándolas al dictado [39]. En el Par. lat. 11624, f. 94v, un códice del siglo XI originario de Saint-Bénigne de Dijon, se representa a Ambrosio dictando por encima del hombro de un copista. Una escena similar aparece en un manuscrito del siglo XI procedente de Tours (Tours, BM, 291, f. 132). En un códice del siglo XII (Admont, Stiftbibliothek, 34), escrito hacia 1175 en escritura separada, el abad Irimbert fue representado dictando su *Expositio in libros Josue, Judicum et Ruth* a un copista que escribía sobre tablillas de cera, y en una miniatura del mismo códice san Jerónimo aparecía dictando a un copista provisto de estilo y tablillas [40].

---

[36] S. J. P. van Dijk, *The Myth of the Aumbrey: Notes on Medieval Reservation Practice and Eucharistic Devotion with Special Reference to the Findings of Dom Gregory Dix*, p. 80, lám. 10.

[37] John J. O'Meara, "Giraldus Cambrensis: In topographia Hiberniae", en *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 52 C4 (1949), pp. 151-152.

[38] Podemos citar como ejemplos el Evangeliario de Enrique III, Bremen, Universitätsbibliothek, b. 21, originario de Echternach; facsímil (Wiesbaden, c. 1980); París, BN, lat. 8551, f. 1, un Evangeliario de Tréveris escrito en 1002-1014; *France: Manuscrits datés*, 3 (1974), 87; reproducción, París, BN, Colección Porcher; Reims, BM, 9, f. 23, reproducción, París, BN, Colección Porcher.

[39] Luba Eleen, *The Illustrations of the Pauline Epistles in French and English Bibles of the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Oxford, 1982), láms. 54, 55, 59, 61, 100.

[40] *Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften in Österreich*, IV, 2 (1911), láms. 58 y 60.

La lectura del copista

La separación de las palabras estimuló el cambio de las modalidades de composición oral a las de composición escrita, y, de igual manera, avivó la transición de las modalidades orales a las modalidades visuales de producción de libros, que había tenido lugar durante el siglo anterior [41]. El proceso de transcripción visual se manifestaba en el *scriptorium* de Guiberto de Nogent. El copista del siglo XII que transcribió los *Commentarii in Habacuc* de Jerónimo, en el códice Cath. X.1.11a, utilizando un ejemplar de Canterbury que data de la época de Lanfranc (el actual códice de Cambridge, Trinity College B.3.5 [84]), reprodujo meticulosamente la puntuación, las *prosodiae* y numerosas formas terminales del original [42]. Cuando Hermanus, en su *Liber de restauratione sancti Martini Tornacensis*, describió la transcripción de manuscritos en el *scriptorium* de Odón de Orleans a comienzos del siglo XII, señaló expresamente que los copistas trabajaban *in silentio* en mesas especialmente construidas para ellos [43]. Algunas miniaturas de los siglos XI y XII mostraban a los amanuenses copiando en un códice colocado sobre sus rodillas el original que estaba apoyado sobre una mesa. En 1173, Gregorio de Narek fue representado en esta posición, al igual que Gregorio de Nazianno [44]. Otras miniaturas representan a los copistas usando un

---

[41] Pierre Petitmengin y Bernard Flusin, "Le livre antique et la dictée: Nouvelles recherches", ed. de Enzo Lucchesi y H. D. Saffrey, en *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne* (Cahiers d'orientalisme, 10; Ginebra, 1984), pp. 247-262, láms. 61, 71 y 103; A. I. Doyle, "Further Observations on Durham Cathedral MS A.IV.34", ed. de J. P. Gumbert y M. J. M. de Haan, *Litterae textuales: Essays Presented to G. I. Lieftinck* (Amsterdam, 1972-1976), I, pp. 35-47.

[42] Neil R. Ker, "Copying an Exemplar: Two Manuscripts of Jerome on Habakkuk", ed. de Pierre Cockshaw, Monique-Cécile Garand y Pierre Jodogne, en *Miscellanea codicologica F. Massai dicata* (Les publications de Scriptorium, 8; Gante, 1979), I, pp. 203-210 y láms. 30-33.

[43] *Hermani liber de restauratione S. Martini Tornacensis*, ed. Waitz, en *MGH: Scriptores*, 14 (1983), pp. 312-313.

[44] *Iconographie der Heiligen*, II, pp. 442, 446.

atril para apoyar el original y una mesa para la copia. Juan de Garland describió diversos muebles especiales para copiar, diseñados con el fin de minimizar el grado de desplazamiento ocular entre el original y la copia; tales muebles fueron representados abundantemente en las miniaturas de la baja Edad Media, especialmente en textos vulgares dirigidos a un público laico.

El nuevo equipamiento del *scriptorium*, cuyos rudimentarios antecedentes aparecieron en el siglo XIII, permitía al copista reproducir una página mecánicamente como un conjunto de imágenes visuales y prescindir de la oralización como ayuda indispensable para la memoria inmediata [45]. Las miniaturas y xilografías que representan *scriptoria* tardomedievales muestran a los copistas con los labios sellados, sentados en unas mesas especiales provistas de atriles, utilizando diversos marcalíneas mecánicos para guiar la vista al cotejar el original [46]. En el siglo XIII, los ejemplares de los libreros medievales —códices utilizados exclusivamente para copiar— presentaban mayor separación entre las palabras, sin duda para facilitar la labor de los copistas que debían transcribirlos [47]. A finales de la Edad Media, Petrarca empleó el término "pintor" *(pictor)* para referirse a un amanuense que copiaba textos sin comprenderlos [48]. La iconografía de los libros de horas del

---

[45] *Vid.* P. Saenger,"Word Separation and Its Implications for Manuscript Production", en las actas del seminario Wolfenbüttel (12-14 de noviembre de 1990), ed. Peter Rück, *Die Rationaliesierung der Buchherstelung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, de próxima publicación.

[46] *Vid.*, por ejemplo, Dorothee Klein, "Autorenbild", en *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, 1 (Stuttgart, 1937), 1312; París, BN, Lat. 415, f. 1.

[47] Para una lámina de un ejemplar bien espaciado, *vid.* Louis J. Bataillon, Bertrand G. Gayot y Richard H. Rouse, *La production du livre universitaire au moyen âge: Exemplar et pecia* (París, 1988). Los ejemplares en vulgar también estaban bien separados; *vid.*, por ejemplo, París, BN, fr. 794 (s. XIII in.), descrito por Mario Roques, "Le manuscrit français 794 de la Bibliothèque Nationale et le scribe Guiot", en *Romania*, 73 (1952), pp. 177-199.

[48] Petrarca, *Epistolae familiares*, XXIII, 19, ed. G. Martellotti, *Petrarca: Prose* (Milán, 1955), p. 1016; *Epistolae variae*, XV, ed. Joseph Frascassetti, *Francisci Petrarcae: epistolae de rebus familiaribus et variae* (Florencia, 1959-1963), III, 332-333; Conrad H. Rawski, *Petrarch: Four Dialogues for Scholars* (Cleveland, Ohio, 1967), pp. 78 y 138.

siglo XV asimilaba iconografía de copistas y pintores, especialmente en escenas que representaban al apóstol Lucas, patrón de los pintores, escribiendo su Evangelio [49]. En lugar del dictado, muchas representaciones de los cuatro evangelistas los mostraban copiando un ejemplar sostenido por ángeles. Las habilidades cognitivas del copista tardomedieval se parecían cada vez más a las de un mecanógrafo, cuya técnica mecánica de lectura difiere de la de un lector normal [50]. El pintor-copista, al igual que un mecanógrafo, leía con una distancia invariable entre el ojo y la mano mientras reproducía sin interés las imágenes en negro sobre blanco de su ejemplar. El procedimiento de la imposición, elaborado en el siglo XV, se basaba en este tipo de copia mecánica visual. Las complejas manipulaciones del folio que requería este proceso habrían sido incompatibles con el dictado [51].

Del autor al lector

La combinación del nuevo carácter analítico del latín escolástico con la nueva presentación textual en escritura separada facilitó la extracción del significado del texto y redujo la dependencia de la memoria auditiva como elemento de la lectura. En lugar de la lectura oral de la Antigüedad, la Edad Media tardía se basó en un proceso de lectura visual dependiente de textos que tanto en su expresión sintáctica como gráfica eran sencillos y analíticos. La separación y el orden de

---

[49] Para ejemplos, *vid.* París, BN, lat. 1160, f. 3 y Londres, B. L., Add. 20694, f. 189 (San Marcos); Janet Backhouse, *Book of Hours* (Londres, 1986), p. 20, lám. 13.

[50] Harry Levin y Ann Buckler Addis, *The Eye-Voice Span* (Cambridge, Massachusetts, 1979) pp. 71-76 y 79.

[51] En la práctica de la imposición, los textos eran copiados sin orden lógico; *vid.* G. I. Lieftinck, "Mediaeval Manuscripts with Imposed Sheets", *Het Boek*, ser. 3, 34 (1960-1961), 210-220; Pieter Obbema, "Writing on Uncut Sheets", *Quaerendo*, 7 (1978), pp. 337-354. Para otros ejemplos similares de copia mecánica, *vid.* W. M. Lindsay, *Palaeographia latina*, II, pp. 26-28 y IV, pp. 84-85; A. I. Doyle, "Further Observations on Durham Cathedral MS AIV. 34" en *Litterae Textuales: Essays Presented to G. I. Lieftinck*, eds. J. P. Gumbert y M. J. M. de Haan (Amsterdam, 1972-1976), I, pp. 35-47.

las palabras, la puntuación emblemática, la autonomía de las frases, el ordenamiento tanto de las palabras como de las frases dentro de oraciones complejas y el uso de conjunciones y adverbios para la construcción de oraciones compuestas y complejas agilizaron la comprensión secuencial del significado dentro de los límites de la frase y de la oración. En tanto que el lector antiguo confiaba en la memoria auditiva para retener una serie ambigua de sonidos como paso previo para extraer el significado, el lector escolástico convertía de inmediato los signos en palabras y los grupos de palabras en unidades de significado, para luego olvidar rápidamente las palabras concretas y su orden de sucesión. La memoria se utilizaba fundamentalmente para recordar el sentido general de la frase, la oración y el párrafo [52]. Alberto Magno, santo Tomás, Roger Bacon, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, pese a la diversidad de sus orígenes nacionales, escribían todos en el mismo latín escolástico, notable por la claridad y precisión de la exposición, obtenidas sacrificando la preocupación clásica por el ritmo, el metro y la sonoridad meliflua.

Los efectos de esta doble transformación del latín escrito sobre la cultura de los siglos centrales y finales del medioevo fueron profundos. Los eruditos del siglo XIII se esforzaron cada vez más en sintetizar y en imponer un orden sistemático a las nuevas ideas surgidas en el siglo XII. En este aspecto, autores como Duns Scoto y Guillermo de Ockham observaron que ya no podían formular y organizar sus complejos pensamientos en el espacio limitado de las tablillas de cera. El objetivo de componer obras de síntesis de gran extensión condujo finalmente al desarrollo del manuscrito autógrafo de autor,

[52] Este proceso ha sido estudiado por psicólogos y psicolingüistas modernos; *vid.* Samuel Fillenbaum, "Memory for Gest: Some Relevant Variables", en *Language and Speech*, 9 (1966), 217-227; Jacqueline Struck Sachs, "Recognition Memory for Syntactic and Semantic Aspects of Connected Discourse", *Perception and Psychophysics*, 2 (1967), pp. 437-442; John R. Anderson, "Verbatim and Praepositional Representation of Sentences in Immediate and Long-Term Memory", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13 (1974), pp. 149-162; Eric Wanner, *On Remembering, Forgetting and Understanding Sentences: A Study of the Deep Structure Hypothesis* (Janua linguarum, series minor, 170; La Haya, 1974).

escrito en cursiva gótica plenamente separada. La redacción de textos en cursiva gótica sobre fascículos y folios de pergamino permitió a los autores revisar y reestructurar sus obras mientras las componían. Esta posibilidad ayudó a los autores escolásticos del siglo XIII a preparar textos llenos de referencias cruzadas que presuponían en el lector, al igual que en el autor, la habilidad de moverse de folio en folio para relacionar los diversos argumentos con sus antecedentes lógicos y confrontar los comentarios con otros pasajes conexos, aunque distantes, de la Biblia. El uso de las tablillas había inhibido el desarrollo de una cursiva suelta y ligada, como ocurriera en la antigua Roma. Los autores del siglo XIII, al introducir notas marginales y comentarios en los márgenes de los códices de pergamino, modificaron las formas de las letras empleadas en las glosas y crearon una escritura separada que permitía escribir con soltura y rapidez tanto sobre pergamino como sobre papel. Al principio resultó extraña y a menudo difícil de leer incluso para los contemporáneos, pero, hacia el año 1400, se había convertido ya en una escritura fluida, normalizada y con frecuencia muy legible [53].

Hasta el siglo XIV, escribir sobre pergamino había sido una tarea difícil. La mano se colocaba de manera que sólo la punta de la pluma tocase el soporte. En las primeras miniaturas se representaba a los copistas escribiendo con una pluma en una mano y un cuchillo en la otra. El cuchillo facilitaba las borraduras y aguzaba la pluma, y además servía para equilibrar la mano levantada que sostenía la pluma y para sujetar el soporte membranoso utilizado para los libros formales, puesto que los trazos nítidos de la letra gótica textual obligaban a ejercer una presión que cambiaba de dirección con los frecuentes elevamientos de la pluma [54]. Escribir en góti-

---

[53] Para ejemplos de esta grafía protocursiva, *vid.* la escritura de Alberto Magno, en S. Harrison Thomson, *Latin Bookhand of the Later Middle Ages* (Cambridge, 1969), núm. 38; *vid.* la de santo Tomás, en Antoine Dondaine, *Secrétaires de Saint Thomas* (Roma, 1956), láms. XXXVI-XXXVIII.

[54] Albert d'Haenens, "Écrire, un couteau dans la main gauche: Un aspect de la physiologie de l'écriture occidentale au XI[e] et XII[e] siècles", en *Clio et son regard:*

ca cursiva informal sobre folios y cuadernillos reunidos sin normas rígidas hacía el acto físico de escribir menos laborioso y más compatible con la actividad intelectual. En las miniaturas del siglo XIV, los autores que escribían textos adoptando la nueva cursiva eran representados en posiciones más relajadas. El soporte, ya fuese pergamino o papel (que se adaptaba mejor a la escritura), se sujetaba habitualmente con la mano, a la manera moderna [55]. El autor representado en las miniaturas, solo en su estudio o a veces en un escenario pastoral idílico, empleando la gótica cursiva, se libraba al mismo tiempo de la fatiga de escribir y de la dependencia de los copistas. La nueva simplicidad de la escritura dio al autor una mayor sensanción de intimidad y privacidad. En soledad, el escritor podía manipular personalmente sus apuntes en folios y cuadernillos separados. Podía ver su manuscrito como un todo y, por medio de referencias cruzadas, establecer relaciones internas y eliminar las redundancias típicas de la literatura dictada del siglo XII. También podía añadir a discreción suplementos y revisiones a su texto, en cualquier momento antes de enviarlo a un *scriptorium* para su publicación. Inicialmente, la composición escrita se había utilizado en textos latinos, pero a mediados del siglo XIV las formas vulgares de gótica cursiva permitieron también a los autores de textos vulgares redactar sus propias obras.

La nueva forma de componer los textos en silencio influyó a su vez en las expectativas de los autores respecto a cómo serían leídos por el público. En la Antigüedad y en el alto medioevo, cuando los textos se componían oralmente, los autores esperaban que fuesen leídos en voz alta. En el siglo XIV, cuando los textos se componían en silencioso aislamiento y en letra cursiva, los autores esperaban que fuesen leídos en silencio.

Mélanges d'histoire, d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiennon à l'occasion de ses vingt-cinq ans d'enseignement à l'Université de Liège (Lieja, 1982), ed. de Rita Lejeune y Joseph Deckers, pp. 129-141; Pieter F. J. Obbema, "Writing on Uncut Sheets", p. 353. El frontispicio de los manuscritos de la *Bible moralisée* que se conservan en la biblioteca Morgan muestra a un copista sujetando la página con el cuchillo mientras escribe al dictado.

[55] Porcher, *Medieval French Miniatures*, p. 93.

Nicolás de Lyre, el gran exégeta franciscano del siglo XIV, se dirigía al lector y no al oyente [56]. Jean Gerson exhortaba al lector de las Escrituras a ponerse en la situación afectiva del escritor [57]. Los textos escolásticos del siglo XIV compuestos en escritura cursiva se caracterizaban por un nuevo vocabulario visual que daba por supuesto que tanto el autor como el lector tenían el códice frente a ellos.

En tanto que la lectura privada en silencio era la forma más extendida durante los siglos XIV y XV, las lecturas públicas siguieron desempeñando un papel importante en la vida universitaria medieval. Sin embargo, dada la complejidad de las materias, la lectura visual era esencial para su comprensión. Mientras el profesor leía en voz alta su comentario autógrafo, los estudiantes seguían el texto silenciosamente en sus propios libros. Esto suponía un cambio con respecto a la *lectio divina* de la Antigüedad tardía y la alta Edad Media, donde un monje leía en voz alta a otros que escuchaban sin la ayuda de un texto escrito. En 1259, el convento dominico de París pretendía que los estudiantes, siempre que fuera posible, llevasen a clase una copia del texto que se estaba comentando en las lecciones públicas. Humberto de Romans (h. 1194-1277) sostenía que la oración colectiva podía enriquecerse si los fieles miraban el texto mientras la pronunciaban [58]. Los reglamentos del colegio de Harcourt en París y de las universidades de Viena e Ingolstadt prescribían también que los alumnos llevasen libros a clase [59]. En 1309, Pierre Dubois, el más famo-

---

[56] Nicolás de Lyre, prólogo a sus *Postillae* al Génesis, *Postilla super totam Bibliam* (Estrasburgo, 1492); reimp. Francfort, 1971, f. Ci verso.

[57] "nihilominus testimonium perhibeo vobis quale positum est in epistola mea Ad fratres de Monte Dei quod Scripturas Sacras nullus unquam plene intelliget qui non affectus scribentium induerit", Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. P. Glorieux (París, 1960), V, 334.

[58] Humberto de Romans, *Expositio Regulae B. Augustini* en Joachim Joseph Berthier, *Humbertus de Romanis: Opera de vita regulari* (Roma, 1888-1889), I, p. 186.

[59] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle y E. Chatelain, 4 vols. (París, 1889-1897), I, p. 386; César Egasse du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis* (París, 1665-1773), IV, p. 159; Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, eds. F. M. Powicke y A. B. Emden (Oxford, 1936), p. 423, nn. 1-2.

so jurista al servicio de Felipe el Hermoso, observó que los estudiantes que no tenían una copia del texto ante sus ojos aprovechaban malamente las lecciones universitarias [60]. Los estudiantes que no tenían dinero para comprar sus propios ejemplares podían tomarlos prestados en bibliotecas como la de la catedral de Notre-Dame de París, que recibía legados especialmente con este propósito [61]. Los estatutos de la Sorbona preveían el préstamo de libros con fianza [62]. Durante los últimos años del siglo XV, la imprenta se encargó de proporcionar las copias necesarias para el uso académico [63].

La difusión de la lectura silenciosa en privado y en las aulas produjo más cambios en la presentación de los manuscritos de los siglos XIII y XIV. La lectura oral había consistido habitualmente en la lectura continua de un texto o de una parte considerable de él, de principio a fin. La mayoría de los códices carolingios, al igual que los rollos antiguos, no habían sido divididos en secciones más breves que el capítulo [64]. Entre los siglos XIII y XV se introdujo la costumbre de subdividir los textos clásicos y altomedievales [65]. En algunos casos, las obras que ya habían sido divididas en capítulos durante la Antigüedad

---

[60] Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. Angelo Diotti (Florencia, 1977), p. 163.

[61] En 1271, Jean d'Orleans, canciller de Notre-Dame, menciona *"libros tradendos et recuperandos pauperibus scolaribus in theologica studentibus"*; Alfred Franklin, *Les anciennes bibliotèques de Paris* (París, 1867-1873), I, p. 8, n.° 5; *vid. ibíd*, I, p. 9, n.° 1; Rashdall, *The Universities of Europe*, p. 423. En la Sorbona en el siglo XV treinta manuscritos de las *Sentencias* de Pedro Lombardo estaban disponibles para el préstamo; *vid.* Jeanne Vielliard, "Le Registre de prête de la bibliothèque du Collège de Sorbonne au XV[e] siècle", en *Mediaevalia Lovaniensia*, 6 (1978), p. 291.

[62] A. Tuilier, "La Bibliothèque de la Sorbonne et les livres enchainés", en *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 2 (1981), p. 22-23 y 26.

[63] *Vid.* James J. Murphy, "The Double Revolution of the First Rhetorical Textbook Published in England: The 'Margarita Eloquentiae' of Guglielmus Traversagnus (1479)", en *Texte: Revue de critique et de théorie littéraire*, 1989, pp. 367-376.

[64] El *Livio Reginense*, Vat., reg. lat. 792, por ejemplo, no está dividido en capítulos.

[65] D. L. Reynolds, *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics* (Oxford, 1983), p. 209.

tardía fueron subdivididas posteriormente de manera más racional por los estudiosos universitarios [66]. Esta nueva forma de presentar los textos antiguos se convirtió en parte integrante de los textos de nueva composición, concebidos en términos de capítulos y *distinctiones*. Utilizando como punto de referencia las nuevas divisiones, los índices de capítulos, los índices de materias y los títulos se convirtieron en elementos característicos del códice escolástico [67]. Las mayúsculas miniadas se emplearon en el siglo XIV para facilitar la comprensión de la nueva argumentación secuencial del tipo *ad primum*, *ad secundum*, etc. Una nueva forma de puntuación, la marca de párrafo de color, se hizo habitual desde comienzos del siglo XIII para aislar unidades de contenido conceptual [68]. El sistema de notas marginales secuenciales —con letras ordenadas alfabéticamente para indicar la posición en el texto—, que había aparecido en los libros de las abadías benedictinas del norte de Francia a finales del siglo X, fue adaptado para su uso en textos jurídicos [69]. A finales del siglo XIV se utilizó también para glosar textos literarios. En el siglo XV se usaron llamadas alfabéticas en incunables para vincular las glosas de Nicolás de Lyre [70]. Los complejos esquemas que acompañaban a los textos escolásticos, cuyos orígenes se remontan a los diagramas de las obras protoescolásticas cuando se difundieron por pri-

---

[66] Malcolm Parkes, "The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book", en *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard William Hunt* (Oxford, 1976), pp. 124-125; Daniel A. Callus, "'The Tabula super originalia patrum' de Robert Kilwardby O. P.", en *Studia medievalia in honorem R. J. Martin* (Brujas, 1948), pp. 243-270; Richard W. Hunt, "Chapter Headings of Augustine *De trinitate* ascribed to Adam Marsh", en *Bodleian Library Record*, 5 (1954), p. 63.

[67] Parkes, "The Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio*", pp. 118-122; Richard H. Rouse y Mary A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons, Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland* (Toronto, 1979), pp. 7-36.

[68] Marichal, "L'écriture latine et la civilisation occidentale", pp. 237-240; Parkes, "The Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio*", p. 121; Parkes, *Pause and Effect*, p. 44.

[69] París, BN, lat. 4436 y lat. 4523.

[70] Por ejemplo, las *Tragedias* de Séneca copiadas en 1130 (?), París, BN, lat. 8824. Este sistema se utilizó para vincular las *Postillae* de Nicolás de Lyre con el texto de la Biblia en la edición de Estrasburgo de 1492 *(vid. supra*, nota 56).

mera vez en escritura separada en Reims y Fleury, eran comprensibles sólo para los lectores que sostenían el códice con sus propias manos [71]. Estos diagramas siguieron siendo un accesorio importante de la página en las nuevas traducciones humanísticas de Aristóteles e incluso después de la invención de la imprenta los copistas siguieron añadiéndolos a los incunables como parte de la fase final de la confección del libro [72]. La compleja estructura de la página escrita de un texto escolástico del siglo XIV presuponía la existencia de un lector que leyera sólo con los ojos, pasando rápidamente de objeción a respuesta, del índice de materias al texto, de los diagramas al texto y del texto a la glosa y a sus correcciones [73].

Leer en la universidad

Algunos copistas tardomedievales continuaron la práctica de copiar los textos visualmente, y la tesis tantas veces mencionada de que los libros escolásticos fueron escritos por estudiantes que transcribían al dictado durante las lecciones es desmentida por las descripciones contemporáneas del aula medieval. Los testimonios iconográficos respaldan la hipótesis de la copia visual. Una miniatura del siglo XV sugiere que los *Flores Augustini de civitate Dei*, de François de Mayronnes, se asemejaban a los apuntes tomados por un secretario durante una lección [74]. Si bien algunos grabados de la primera Edad Moderna parecen representar el dictado de libros de texto en el aula, las miniaturas de los siglos XIV y XV no muestran esce-

---

[71] D. F. McKenzie, "Speech-Manuscript-Print", en *New Directions in Textual Studies*, p. 104; ed. D. Oliphant y R. Bradford.

[72] Paul Saenger y Michael Heinlen, "Incunable Description and its Implication for the Analysis of Fifteenth-Century Reading Habits", en *Printing the Written Word: The Social History of Books, c. 1450-1520* (Ithaca, Nueva York, 1992), p. 249.

[73] Pablo de Burgos, *Additiones ad postillam Nicolai de Lyra*, podía usarse sólo de esta manera. Para los manuscritos de este texto *vid.* Friedrich Stegmüller, *Repertorium Biblicum medii aevi* (Madrid, 1940-1961), IV, p. 197.

[74] Georges Dogaear y Marguerite Debae, *La librairie de Philippe le Bon: Exposition organisée à l'occasion du 500e anniversaire de la mort du duc* (Bruselas, 1967), lám. 33.

nas de estudiantes transcribiendo palabra por palabra las lecciones de sus profesores. En efecto, la escritura medieval carecía de un sistema taquigráfico que permitiera realizar copias precisas [75]. Por el contrario, las miniaturas muestran habitualmente al profesor leyendo el texto a los estudiantes, los cuales, con la excepción ocasional del secretario, no disponían de plumas ni de libros o bien, con más frecuencia, tenían entre las manos libros ya escritos [76].

En el sistema educativo medieval, el dictado era sobre todo un procedimiento didáctico para enseñar a los jóvenes ortografía y caligrafía, y como tal era representado en las miniaturas medievales. Cuando el dictado se empleaba para la producción universitaria de libros, éstos se elaboraban separadamente y con anterioridad a la lección del profesor sobre el texto. Así pues, en la Universidad de Lovaina, fundada en 1425, donde las existencias de libros de texto eran insuficientes y faltaban bibliotecas para el préstamo, los profesores organizaron sesiones especiales de dictado a fin de que los estudiantes pudieran asistir a clase con los libros necesarios [77]. En

---

[75] M. B. Parkes, "Tachygraphy in the Middle Ages: Writing Techniques Employed for *Reportationes* of Lectures and Sermons", en *Medioevo e Rinascimento*, 3 (1989), pp. 159-169.

[76] Para un ejemplo italiano del siglo XIV, *vid.* Astrik L. Gabriel, *Garlandia: Studies in the History of the Mediaeval University* (Francfort, 1969), lám. XXV; para un ejemplo francés de los siglos XIII y XIV, París, Bibliothèque de la Sorbonne, 31, f. 278, reproducido en la cubierta del catálogo de la muestra *La vie universitaire parisienne au XIII^e siècle* (París, 1974); Astrik L. Gabriel, *Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris: History and Chartulary of te College* (Publications in Mediaeval Studies, 14; Notre Dame, 1955), láms. 25 y 26. Duns Escoto fue representado en el siglo XIV instruyendo a unos estudiantes provistos de libros; Jacques Guy Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (París, 1963), p. 150. En la segunda mitad del siglo XV, la misma iconografía del aula es frecuente en los primeros libros impresos; *vid.*, por ejemplo, Guillermo de Gouda representado como profesor, Leonide Mees, *Bibliographia Franciscana neerlandica ante saeculum XIV* (Nieuwkoop, 1974), III, p. 77 (il. 92).

[77] A. van Hove, "La bibliothèque de la faculté des arts de l'Université de Louvain", en *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller à l'occasione de son jubilé de 50 années de professorat àl'Université de Louvain 1863-1913* (Lovaina, 1914), I, p. 616. *Vid.* también Gerhardt Powitz, "Modus Scolipetarum et Reportistarum. Pronuntiatio and Fifteenth-Century University Hands", en *Scrittura e civiltà*, 12 (1988), pp. 201-211.

París, en 1355, la universidad reconoció que la excesiva lentitud de las lecciones, cuya finalidad era permitir que los alumnos tomasen apuntes a discreción, interfería con la necesidad de centrar la atención en el texto a fin de comprender las sutilezas de la lección magistral [78]. Fuera de las aulas existían métodos de divulgación más eficaces. En los siglos XIII y XIV, los copistas profesionales que adoptaban el sistema de las *pecia* en la Universidad de París suministraron copias normalizadas y muy legibles de los textos básicos del *curriculum* universitario [79]. En el siglo XV, los copistas de la Universidad de Angers eran capaces de producir copias de las lecciones de los profesores en el espacio de un mes a un precio relativamente bajo. Estos manuscritos podían incluso haber circulado antes de las lecciones para que los estudiantes pudieran leerlos silenciosamente junto al profesor a fin de captar mejor los sutiles argumentos [80].

---

[78] La universidad quería que el profesor impartiera la lección como si fuera un predicador que recitase un sermón; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, III, pp. 39, 642 y 646. En los siglos XIV y XV, la iconografía del predicador difería de la del profesor en que al primero se lo representaba a menudo improvisando, sin texto alguno en que apoyarse; *vid.* ejemplos en París, BN, lat. 646B, f. 1, lat 17294, fols. 65v y 66v, lat. 17716, f. 43, fr. 147, f. 1, fr. 177, f. 315, fr. 244, f. 1 y fr. 824, f. 1. Al parecer, el intento de reavivar el estilo de las lecciones no tuvo éxito, y, en 1454, el cardenal Estouteville levantó la prohibición de *legere ad pennam*, es decir, palabra por palabra, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, IV, p. 727.

[79] Jean Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle* (París, 1935); Louis J. Bataillon, Bertrand G. Guyot y Richard Rouse, *La production du livre universitaire au moyen âge: Exemplar et pecia* (París, 1985).

[80] En la Universidad de Bolonia, en el siglo XV, los doctores inmersos en las disputas estaban obligados a depositar los manuscritos para su inspección y transcripción; Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalter*, IV, pp. 321-322. En Angers, la biblioteca de la universidad ponía las lecciones de los profesores a disposición de los interesados para su transcripción; Celestin Port, "La bibliothèque de l'Université d'Angers", en *Notes et notices angevines* (Angers, 1879). Los documentos publicados originalmente por Port han sido reeditados por Marcel Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises*, I (1890), pp. 387-389. La hipótesis de una transcripción anterior a la exposición oral ha sido refutada por Kantorowicz *(vid. supra)*, pero dicha hipótesis explicaría la existencia de miniaturas medievales que parecen representar a estudiantes leyendo el mismo texto del que se sirve el profesor para sus lecciones; *vid.*, por ejemplo, París, BN, lat. 14023, fols. 2 y 123. Hacia 1300, un teólogo inglés pedía a sus alumnos

Si el acceso a los libros era importante para comprender las complejidades de las lecciones públicas, era aún más necesario para el estudio individual, que constituía un aspecto cada vez más notorio de la vida universitaria. Durante los siglos XIV y XV, las miniaturas de los libros vulgares destinados a los seglares muestran a estudiantes leyendo los libros encadenados de las bibliotecas, bien en grupos, bien individualmente, con los labios sellados, un inequívoco procedimiento iconográfico para representar el silencio [81]. Los compendios latinos y vulgares a buen precio de extensos tratados se hicieron populares a fin de satisfacer la creciente demanda de estudio privado por parte de los estudiantes [82]. Pierre

---

que formulasen las argumentaciones por escrito antes de redactar su lección, lo que indica hasta qué punto la comunicación gráfica pudo haber acompañado e incluso anticipado la presentación oral; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique* (París, 1925-1935), I, p. 52. Con respecto a la relación entre las argumentaciones orales y su versión impresa, *vid.* también Jean Acher, "Six disputations et un fragment d'une répétition orléanaises", en *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1907), II, pp. 300-301. En los tribunales franceses, los argumentos escritos complementaban a menudo los testimonios orales. A mediados del siglo XV, Thomas Basin sugirió que las argumentaciones orales eran superfluas y, por tanto, podían ser suprimidas; *vid.* P. Guilhiermoz, "De la persistance du caractère oral dans la procédure civile française", en *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 13 (1889), pp. 21-65. Los alegatos escritos eran especialmente necesarios en aquellos casos cuya comprensión oral resultaba demasiado compleja. El tribunal empleaba los términos *dit de bouche* y *dit en escriptures* para distinguir las dos formas de presentar los argumentos, cuya estructura lógica se asemejaba mucho a las *quaestiones* de las facultades de Derecho. La tarea de registrar los alegatos orales se asignaba a un copista y no al secretario, que era uno de los jueces.

[81] *Vid.*, por ejemplo, el retrato de san Buenaventura realizado por Gozzoli, Bougerol, *Saint Bonaventure*, p. 163, y la representación de la *scientia*, París, BN, fr. 541, f. 108. En el siglo XVI, Geoffrey Whitney eligió como emblema del silencio la imagen del estudioso en hábito académico con la mirada puesta en un libro abierto; Raymond B. Waddington, "The Iconography of Silence and Chapman's *Hercules*", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), p. 97.

[82] Martin Grabmann, "Abkürzende Bearbeitungen der Aristotelischen Schriften: *Abbreviationes, Summulae, Compendia, Epitomata,*", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung*, pt. 5 (1939), pp. 54-104. Nicolás de Lyre afirmó expresamente que las diferencias entre el Antiguo Testamento hebreo y la Vulgata, mencionadas en las *Postillae*, podían leerse más fácilmente *(ex-peditius videri)* en su *Tractatus de differentia*; H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, p. 285, n. 22.

Dubois consideraba que tales compendios eran fundamentales para su proyecto de reforma educativa [83]. Nicolás de Lyre, en el prólogo a su *Tractatus de differentia*, afirmó que había escrito este epítome de sus extensas *Postillae* a fin de que los estudiantes pobres pudieran comprar copias para estudiar [84].

Los cambios en los hábitos de lectura produjeron también cambios en las bibliotecas. Las bibliotecas monásticas del siglo XIII se adaptaban a una cultura en la que convivían la lectura oral y la lectura en silencio [85]. Los amplios claustros y celdas, divididas por muros de piedra, permitían a los monjes leer en voz alta o sordamente para sí, o componer dictando en voz baja a un secretario sin perturbar la contemplación o la lectura silenciosa de sus cofrades. Puesto que los autores monásticos habían conservado numerosos fragmentos de las Sagradas Escrituras mediante memorización oral, las colecciones de libros de consulta no eran siempre esenciales. A finales del siglo XIII, la arquitectura y el mobiliario de las bibliotecas comenzaron a cambiar drásticamente. En los siglos XIII y XIV, en las facultades de Oxford y Cambridge, así como en la Sorbona y otras facultades de París, las bibliotecas estaban instaladas en salas centrales y amuebladas con pupitres, facistoles y bancos donde los lectores se sentaban unos al lado de otros [86]. Los libros de consulta importantes estaban sujetos con cadenas a los facistoles para que pudieran ser consultados siem-

---

[83] Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, p. 163.

[84] *Hailperin, Rashi and the Christian Scholars*, p. 139.

[85] El devocionario del convento agustino de Springiersbach-Rolduc, escrito hacia 1229, describía como canto y lectura inaudibles aquello que definiríamos como susurro o murmullo que no rompe el silencio; Stephanus Weinfurter, *Consuetudines canonicorum regularium Springirsbacenses Rodenses* (CCCM, 48; Turnhout, 1978), pp. 18, 67, 78, 82, 101. El *Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis* estableció una serie de reglas para que los monjes recitaran la liturgia y cantaran los salmos sin violar el silencio general; Luc Jocqué y Ludo Milis, *Liber Ordinis Victoris Parisiensis* (CCCM, 61; Turnhout, 1984), pp. 145, 147 y 149.

[86] Clark, *The Care of Books*, pp. 145-164. Para una miniatura del siglo XV que represente una biblioteca de ese tipo, *vid.* François Dolbeau, "Les usagers des bibliothèques", en *Histoire des bibliothèques françaises*, I (París, 1989), p. 394, ed. André Vernet.

pre en la biblioteca. La primera de esas colecciones de consulta se creó en el Merton College de Oxford en 1289 [87]. Otra similar se creó en la Sorbona en 1290 [88]. A mediados del siglo XV, la facultad de Artes de la Universidad de Lovaina creó una extensa biblioteca escolástica de consulta [89]. Entre los libros de consulta encadenados había normalmente diccionarios y concordancias alfabéticas, las *Summae* de santo Tomás, los comentarios bíblicos de Hugo de Saint-Cher y Nicolás de Lyre, así como otras obras extensas, frecuentemente citadas por los profesores. Los estatutos que regían estas bibliotecas hacían hincapié en que los libros encadenados eran un bien común que todo el mundo podía consultar [90]. Las bibliotecas fueron consideradas desde entonces como un lugar donde los profesores y los alumnos podían leer, escribir y estudiar [91]. Precisamente una biblioteca de ese tipo fue la que instaló Carlos V en el Louvre, dotándola de traducciones francesas de los autores clásicos y escolásticos, realizadas por encargo.

Fue en las bibliotecas encadenadas de finales del siglo XIII donde se expresó por primera vez la exigencia de silencio por parte del lector. En las últimas bibliotecas antiguas y en los monasterios medievales, donde los usuarios leían en voz alta, la propia voz de cada lector actuaba como pantalla fisiológica para bloquear los sonidos de los otros lectores [92].

---

87 H. W. Garrod, "The Library Regulations of a Medieval College", en *The Library*, *s.* 4, 8 (1927), p. 315. Para el crecimiento de las colecciones de libros de consulta *vid.* la bibliografía suministrada por Richard H. Rouse, "The Early Library of the Sorbonne", en *Scriptorium*, 21 (1967), p. 60.

88 Rouse, "The Early History of the Sorbonne", p. 59.

89 A. van Hove, *La bibliothèque de la faculté des arts de l'Université de Louvain au milieu du XV^e siècle*, pp. 602-625.

90 L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* (París, 1868-1891), II, p. 181, núm. 6.

91 *Vid.* los estatutos de la biblioteca de la Universidad de Angers, Port, "La bibliothèque de l'Université d'Angers", p. 28, y de Oxford, Anstey, *Munimenta academica*, I, pp. 263-266.

92 F. J. McCuigan y W. I. Rodier, "Effects of Auditory Stimulation on Covert Oral Behavior During Silent Reading", en *Journal of Experimental Psychology*, 76 (1965), pp. 649-655; Robert M. Weisberg, *Memory, Thought and Behavior* (Nueva

Cuando los lectores comenzaron a leer visualmente, el ruido se convirtió en una fuente potencial de distracción. Incluso el susurro de la lectura en los abarrotados pupitres de las bibliotecas medievales habría dificultado considerablemente el estudio. Humberto de Romans, en su *De instructione officialium*, exigió que cada congregación dominica instalara una sala de lectura común en algún lugar del interior del convento [93]. En Oxford, el reglamento de 1412 reconoció la biblioteca como un lugar de quietud [94]. Los estatutos de la biblioteca de la Universidad de Angers de 1431 prohibían la conversación e incluso los susurros [95]. Los estatutos de la biblioteca de la Sorbona, redactados a finales del siglo XV, pero que reflejaban prácticas más antiguas, declaraban que la biblioteca de la facultad era un lugar sagrado y augusto donde debía imperar el silencio [96]. Una norma similar existía en la biblioteca de los Papas, restablecida en Roma después del gran cisma [97]. Las herramientas de consulta concebidas para la lectura rápida en el interior de la biblioteca comprendían guías para el uso de la

---

York 1980), pp. 235-236, cf. 159-160. En las bibliotecas antiguas, la lectura en voz alta era una práctica aceptada; *vid.* Optatus, obispo de Milevo, *Contra Parmenianum Donatistam*, VII, 1; ed. Karl Ziusa *(CSEL*, 26; Viena, 1893), p. 165.

[93] Berthier, *Humbertus de Romanis: Opera de vita regulari*, I, 421; K. W. Humphreys, *The Book Provisions of the Medieval Friars* (Amsterdam, 1964), p. 136.

[94] Anstey, *Munimenta academica*, I, pp. 263-264.

[95] Port, "La bibliothèque de l'Université d'Angers", p. 31.

[96] Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, II, p. 201, afirma justamente que el texto del manuscrito de Claude Héméré, *Sorbonae origines*, data de la creación de una nueva dependencia para la biblioteca hacia 1483. Sin embargo, la conclusión, extraída por Delisle, de que dichas reglas eran aplicables únicamente a los libros impresos no se apoya en testimonios documentales del siglo XV. En las normativas establecidas para el siglo XV pueden encontrarse precedentes para cada uno de los reglamentos de la Sorbona. Por otra parte, en 1493, la biblioteca de la Sorbona seguía adquiriendo libros manuscritos; *vid.* Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, I, p. 256, núm. 8. En las bibliotecas medievales los manuscritos solían estar mezclados con los libros impresos; *vid.* Dominique Coq, "L'incunable, un bâtard du manuscrit", en *Gazette du livre médiéval 1* (1981), pp. 10-11.

[97] Eugene Müntz, *La Bibliothèque du Vatican au XV^e siècle d'après des documents inédits* (París, 1887), p. 140.

propia biblioteca, como, por ejemplo, catálogos con índices alfabéticos por autores y catálogos colectivos especiales, que representaban los fondos de las bibliotecas en una ciudad o región determinadas [98]. La corrección supervisada de manuscritos anteriores, mediante la adición de *prosodiae*, puntuación y variantes textuales, era, desde el siglo XI, una costumbre habitual de los copistas y rubriquistas de las comunidades monásticas [99]. Sin embargo, la lectura visual animó a los lectores privados a usar los libros como herramientas de estudio, anotando en los márgenes breves frases, símbolos y garabatos que posteriormente facilitaban la búsqueda. En el ámbito sumamente individualista de la universidad tardomedieval, los reglamentos se hacían necesarios para limitar tales actividades, con el fin de garantizar la conservación de las colecciones destinadas al uso común[100].

La transición a la lectura y la composición en silencio, dando una nueva dimensión a la intimidad, tuvo ramificaciones aún más profundas para la cultura tanto seglar como escolástica de la Edad Media. Desde el punto de vista psicológico, la lectura silenciosa alentaba a los lectores, ya que ponía la fuente de su curiosidad enteramente bajo control personal. En el universo todavía básicamente oral del siglo IX, si las especulaciones de un intelectual eran heréticas, estaban sometidas en todo momento a una atenta supervisión, desde su formulación y publicación hasta su recepción por parte del lector. El dictado y la *lectio* pública, en efecto, reforzaban la ortodoxia teológica y filosófica. En el siglo XI se comenzó a relacionar la herejía con la curiosidad intelectual individual. Berengario de Tours, que pertenecía a la segunda generación que empleó la escritura separada, incurrió en la heterodoxia al apli-

---

[98] Rouse y Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons;* Pieter F. J. Obbema, "The Rooklooster Register Evaluated", en *Quaerendo*, 7 (1977), pp. 326-353.

[99] Saenger y Heinlin, *Incunable Description*, pp. 239-250.

[100] En Oxford, Angers y París: Anstey, *Munimenta academica*, pp. 139-140; Port, "La bibliothèque de l'Université d'Angers", p. 32; Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, II, p. 201.

car a la Eucaristía las técnicas lógicas de Aristóteles y Boecio[101]. La lectura confiada sólo a los ojos y la composición escrita sustrajeron los pensamientos individuales a las sanciones del grupo y promovieron la formación del ambiente cultural en el que se desarrollarían la nueva universidad y las herejías laicas durante los siglos XIII y XIV. Tales herejías fueron difundidas por la lectura individual de los tratados como vehículos de expresión intelectual [102]. Solo en su estudio, el autor, ya se tratase de un profesor famoso o de un oscuro estudiante, podía escribir y leer ideas heterodoxas sin ser oído. En el aula, el estudiante, leyendo en silencio para sí, podía escuchar las opiniones ortodoxas de su profesor y compararlas visualmente con los puntos de vista de quienes rechazaban la autoridad eclesiástica constituida [103]. Incluso durante el desarrollo de la liturgia pública era posible leer un libro prohibido. La lectura visual y la composición en privado fomentaron el pensamiento crítico individual, contribuyendo en última instancia al desarrollo del escepticismo y la herejía intelectual. En Inglaterra, el simple hecho de poseer escritos de Lollard bastaba para ser acusado formalmente de herejía [104].

Los profesores universitarios tardomedievales eran conscientes de estar dirigiéndose, además de a aquellos que asistían a sus lecciones, a lectores visuales, y la ansiedad generada por la difusión silenciosa de las ideas fuera de las aulas

---

[101] P. Saenger, "Coupure et séparation des mot sur le Continent", en Henri-Jean Martin y Jean Vezin, *La mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (París, 1990), pp. 450-455.

[102] A partir de 1320, el *quodlibet* dejó de ser un vehículo importante para la discusión de temas polémicos. Todos los escritos de Ockham circulaban como opúsculos privados y no habían sido concebidos para su lectura pública en el aula. Para la extinción del *quodlibet*, *vid.* Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History* (Nueva York, 1968), p. 249.

[103] Tal vez por esta razón, en 1259 los dominicos prohibieron llevar a clase cualquier libro que no fuera el que utilizaba el profesor para su lección; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 386.

[104] Anne Hudson, "A Lollard Quaternion", en *Review of English Studies*, n. s., 22 (1971), p. 442.

se reflejaba en los reglamentos universitarios. En el siglo XIII, los estatutos universitarios vedaban la asistencia a lecturas públicas de libros prohibidos [105]. En el siglo XIV, los propios escritos prohibidos eran rastreados y destruidos, como sucedió, por ejemplo, en 1323, cuando el cabildo general de los dominicos decretó que fuesen quemados todos los libros personales de alquimia [106]. En 1346, la Universidad de París mandó incinerar todos los escritos de Nicolás de Autrecourt [107]. No obstante, era necesario conservar determinadas obras heréticas, aunque sólo fuera para que los teólogos pudieran refutarlas. Los reglamentos medievales de la biblioteca de la Sorbona establecían que los escritos heréticos de la biblioteca sólo podrían ser utilizados por los profesores de teología para refutar errores. Pero ¿cómo controlar individualmente a las personas cuando leían en silencio? En 1473, Luis XI ofreció una respuesta, prohibiendo la enseñanza de las doctrinas nominalistas y ordenando poner bajo llave todos los libros nominalistas que había en las bibliotecas de la Universidad de París [108]. El rey comprendió que prohibir la enseñanza de las doctrinas nominalistas resultaba inútil si los escritos nominalistas podían leerse fácilmente en numerosos manuscritos de las bibliotecas de la universidad.

Los textos en lengua vulgar: libros, escritos, lectores

El paso de una cultura monástica oral a otra escolástica visual ejerció al principio un efecto limitado sobre los hábi-

---

[105] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 486 y 543.

[106] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, p. 271.

[107] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, p. 576.

[108] Robert Gaguin relataba la confiscación de los libros en una carta dirigida a Guillaume Fichet; Charles Samaran *et al.*, *Auctarium chartularii Universitatis Parisiensis*, 3 (1935), pp. 259-260. El relato de Gaguin es confirmado por una carta enviada en 1479 por Jean d'Estouteville al rector de la Universidad de París: "Le Roy m'a chargé faire decloüer et defermer tous les livres de Nominaux qui ja pieça furent sceelez et cloüez par M. d'Avranches ès colleges de la dite Université à Paris et que je vous fisse sçavoir que chascun y etudiast qui voudrait"; Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, V, 739.

tos de lectura de la sociedad laica, sobre todo en el norte de Europa, donde la lectura oral y el dictado de textos vulgares se practicó habitualmente al menos hasta el siglo XIII. Hasta el siglo XIV, los reyes y nobles franceses raramente sabían leer, pero escuchaban la lectura de manuscritos especialmente preparados al efecto. Cuando los príncipes, como san Luis, sabían leer, a menudo leían en pequeños grupos [109]. Además de textos litúrgicos, la literatura que se leía a los príncipes comprendía crónicas, canciones de gesta, romances y poesías de trovadores y troveros. La mayoría de estas obras estaban en verso y habían sido concebidas para ser representadas oralmente. Las recopilaciones en prosa del siglo XIII, tales como el *Roman de Lancelot* y la *Histoire ancienne jusqu'à César*, también fueron compuestas para ser leídas en público. Se esperaba que el noble escuchase los hechos de sus predecesores o las hazañas antiguas [110]. Sin embargo, las ilustraciones, que a partir del siglo XII eran más comunes en libros vulgares destinados a los laicos que en libros latinos para los estudiosos, sugieren que los códices en lengua vulgar también estaban concebidos para la lectura visual privada.

Al principio de la Edad Media, los textos en lengua vulgar se habían desarrollado en el norte de Europa como complemento de la separación de palabras, para facilitar la lectura. Tàl vez el hecho de que los textos vulgares fueran concebidos para ser escuchados, y no sólo para ser leídos, contribuya a explicar la razón por la cual la práctica de la composición al dictado parece haber subsistido durante más tiempo que en el caso de las obras escolásticas en latín [111]. Joinville dictó su

---

[109] Geoffroy de Beaulieu, "Sancti Ludovici vita", en *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 20 (París, 1840), pp. 14-15; *Vie de Saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite*, *ibid*, pp. 79-80.

[110] Bernard Guenée, "La culture historique des nobles: Le succès des *Faits des Romains*, XIII^e^-XV^e^ siècles", en *La noblesse au Moyen Âge XI^e^-XV^e^ siècles: Essais à la mémoire de Robert Boutruche*, ed. Philippe Contamine (París, 1976), p. 268.

[111] Gaston Paris y A. Jeanroy han dicho de la *Chronique* de Villehardouin que tiene "l'air d'avoir été paré, comme il était destiné à être écouté"; Paris y Jeanroy, *Extraits des chroniqueurs français* (París, 1912), p. 6.

Histoire de Saint Louis, y el autor del *Roman de Lancelot* fue representado dictando [112]. El desarrollo tardío de la escritura protocursiva y cursiva vulgares reflejó y estimuló la práctica ampliamente extendida del dictado de textos vulgares. La mayor parte de la poesía y la prosa vulgares se compuso, se memorizó y se representó oralmente, y sólo más tarde fue puesta por escrito [113]. En el siglo XIII, cuando los escritores latinos comenzaban a escribir personalmente sus pensamientos en folios y cuadernillos, y a desarrollar la letra cursiva con ese propósito, los textos vulgares se redactaban aún en gótica *textualis*, tras haber sido compuestos oralmente. La separación de las palabras, claramente en uso en los textos latinos del siglo XIII, era aún imperfecta en la mayoría de los códices vulgares de comienzos de ese siglo y siguió siendo bastante menos rigurosa que en el caso del latín, especialmente en Italia, hasta finales de la Edad Media. Los copistas, que sabían que un texto latino correcto requería la separación de las palabras, dudaban a menudo a la hora de insertar el espacio necesario para establecer qué grupos de sílabas o morfemas constituían palabras vulgares escritas correctamente [114]. La separación de las partes invariables de la oración, habitual en latín, no

---

[112] Joinville habla de haber "*fait escrire*" su libro, *Histoire de Saint Louis*, cap. I. Él esperaba que su libro fuera leído en voz alta ante unos oyentes que habrían "*orrez*", cap. 7 y *passim*. El autor del *Roman de Lancelot* aparece dictando en una miniatura, París, BN, fr. 342, f. 150, copiado en 1274. En 1298, Marco Polo dictó *La description du monde*, ed. Louis Hambis (París, 1955), p. 2.

[113] Sólo este proceso explica las variantes textuales, tales como la transposición de líneas y estrofas, que encontramos en la poesía provenzal. Guillaume Machaut describió este proceso de dictado y composición oral declarando, en el *Livre du voir-dit:* "Quant j'eus fiat le dit et le chant, [...] Je le fis escrire et noter"; ed. Paulin Paris (París, 1875), p. 180. Una miniatura española del siglo XIII representa a un amanuense copiando al dictado las *Cantigas de Santa María;* Robert I. Burns, *American Historical Review*, 76 (1971), p. 1383 (inferior izquierda). Existen también retratos de copistas que parecen estar copiando poesías trovadorescas; Hendrik van der Werf, *The Chanson of the Troubadours and Trouvères* (Utrecht, 1972), láms. 3 y 4.

[114] *Vid.* el reciente estudio de Laura Kendrick sobre los textos provenzales del siglo XII, *The Game of Love: Troubadour Wordplay*, Berkeley, 1988), p. 35. Un fenómeno análogo lo constituye la dificultad que manifestaban los campesinos franceses, a comienzos del siglo XX, a la hora de separar las palabras por escrito: *vid.* Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (París, 1974-1978), I, p. 340.

se efectuó en las lenguas romances antes del 1500. El artículo era una parte de la oración que poseían los antiguos griegos y cuya falta se había hecho sentir en las traducciones de la *Logica vetus* a cargo de Boecio [115]. Precisamente porque las lenguas vulgares eran más fáciles de comprender que el latín, los copistas no sentían la necesidad de ayudar al lector delimitando las palabras con unos espacios imperceptibles al oído. Como consecuencia de ello, la definición gráfica de la palabra vernácula, especialmente en el caso de las preposiciones y los artículos, siguió siendo más ambigua que en latín, donde el artículo, tomado del francés, siempre había sido tratado en el norte de Europa como una unidad gráfica separada.

La falta de uniformidad ortográfica entre diversas copias de un mismo texto vulgar durante los siglos XIII y XIV confirma que las letras en el interior de las palabras eran los principales señaladores de un proceso de descodificación que seguía siendo profundamente oral [116].

No obstante, tras su definitivo afianzamiento en los textos latinos, la separación de las palabras ejerció un profundo influjo en la presentación, la gramática y la ortografía de los textos vernáculos. La separación y las convenciones relativas al orden de las palabras que caracterizaban los escritos vulgares posteriores al 1200 desaconsejaron el mantenimiento de la flexión, que en latín había facilitado a los lectores la labor de identificar y acentuar las palabras. Es evidente que la separación de las palabras hacía posible que la ortografía vernácula, especialmente en francés y en inglés, fuese menos fonética que la latina, puesto que, una vez que las palabras vulgares eran definidas como grupos de letras visibles e independientes, la ortografía permanecía habitualmente inalterada, aun cuando los cambios graduales de pronunciación originasen el enmudecimiento de determinadas letras [117]. A fina-

---

[115] Dag Norberg, *Manuel pratique de Latin médiéval* (París, 1968), p. 90.

[116] *Vid.* Kendrick, *The Game of Love: Troubadour Wordplay*, pp. 31-32 y 195-196.

[117] *Fillastre y maistre* son un buen ejemplo; la "s" ya no se pronunciaba a finales de la Edad Media.

les de la Edad Media, los copistas formados en las universidades introducían a menudo consonantes mudas en las palabras vulgares —sin pretender con ello alterar la pronunciación— a fin de aproximarlas visualmente al latín del que procedían, atribuyendo a los vocablos una etimología puramente visual, similar a la de los caracteres chinos pero totalmente ajena al latín antiguo [118]. Los copistas de mediados del siglo XIII que transcribían textos vulgares preferían emplear ejemplares bien separados y con muchas formas terminales —incluyendo la "s" redonda final—, puntuación y *prosodiae*. Tales ejemplares eran similares a los que utilizaban los copistas profesionales en la época del sistema de la *pecia* [119]. A partir del siglo XIII, ciertos textos vernáculos eran copiados visualmente con presentación de página y de texto uniformes, similares a las ediciones de los textos escolásticos tradicionales que publicaban los libreros de la universidad. Las copias del *Thoison d'Or* de Guillaume Fillastre, producidas en la década de 1460 para la orden borgoñona del Toisón de Oro, se distinguían por las mismas notables semejanzas de texto y de presentación que se habían manifestado en el siglo XI [120]. La traducción francesa de Vasque de Lucene de la *Vida de Alejandro* de Quinto Curcio Rufo [121] y el *Compendium historiale* de Henri Romain

---

[118] En francés, *devoir* se transformó en *debvoir; fevre* en *febvre*. En inglés se introdujo una "b" en la palabra *debt. Vid.* Albert C. Baugh, *A History of the English Language* (Nueva York 1957), p. 250, y J. Vachek, "English Orthography: A Functionalist Approach", en W. Haas, *Standard Languages, Spoken and Written* (Manchester, 1982), pp. 37-56. Bajo la influencia del humanismo, las desviaciones de la ortografía fonética en francés alcanzaron su punto culminante en la primera mitad del siglo XVI, pero comenzaron a desaparecer a partir de 1550, cuando Jacques Peletier, Louis Meigret y Jean-Antoine Baïf encabezaron un movimiento para la restauración de una ortografía que reflejase razonablemente el sonido de las palabras.

[119] Como ejemplo *vid.* París, BN, fr. 794, descrito por Mario Roques, "Le manuscrit fr. 794 de la Bibliothèque Nationale et le scribe Guiot", en *Romania*, 73 (1952), pp. 177-199. Agradezco esta indicación a Geneviève Hasenhor.

[120] Paul Saenger, "Colard Mansion and the Evolution of the Printed Book", en *Library Quarterly*, 45 (1975), pp. 405-418.

[121] D. J. A. Ross, *Alexander Historiatus: A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature* (Londres, 1963), pp. 69-71.

son otros ejemplos de textos reproducidos de esta manera para las cortes francesa y borgoñona [122].

A comienzos del siglo XIV, cuando la cursiva latina estaba ya plenamente desarrollada, los autores comenzaron a emplearla, juntamente con la separación normalizada de las palabras, para componer documentos en lengua vulgar y, poco tiempo después, textos literarios. En la corte francesa, la tarea de administrar el reino se había vuelto demasiado compleja para los príncipes analfabetos que dependían por completo de los servicios de copistas y lectores. Los secretarios reales comenzaron a utilizar la cursiva vulgar para los borradores que presentaban al rey; Carlos V corregía personalmente los borradores de sus cartas y firmaba los originales [123]. Un siglo más tarde se esperaba que algunas cartas reales estuvieran escritas de puño y letra del rey, y que muchas otras llevasen su firma autógrafa [124]. A diferencia de los fueros latinos más antiguos, compuestos al dictado y escritos en una prosa rítmica adaptada a la lectura en voz alta, los nuevos documentos reales estaban escritos en una prosa tan arrítmica como la del latín escolástico y decorados con miniaturas que agradasen al soberano [125].

A mediados del siglo XIV, la nobleza francesa comenzó a aceptar para los textos literarios vulgares la misma práctica de la lectura y de la composición silenciosa que se había impuesto en el transcurso del siglo precedente para la literatura latina de las universidades. El reinado de Juan II marcó el comienzo de un significativo esfuerzo por traducir al francés la literatura latina [126]. Dado que la sintaxis de los textos

---

[122] Monfrin, *Les traducteurs et leur public en France au Moyen Âge*, p. 255.

[123] Georges Tessier, *Diplomatique royale française* (París, 1962), p. 305.

[124] Luis XI autorizó a sus secretarios a imitar su letra para agilizar la correspondencia; Joseph Vaesen y Étienne Charavay, *Lettres de Louis XI roi de France* (París, 1909), p. VI; Robert Henri Bautier, "Les notaires et secrétaires du roi des origines au milieu du XVI^e siècle", en André Lapeyre y Rémy Scheurer, *Les notaires et secrétaires du roi sous les règnes de Louis XI, Charles VIII et Louis XII: Notices personnelles et généalogies* (París, 1978), p. XXVII.

[125] Tessier, *Diplomatique royale française*, frontispicio.

[126] La traducción que hizo Pierre Bersuire de la *Historia de Roma* de Tito Livio y la que hizo Jean de Sy de la Biblia, con comentario latino, son los principales

escolásticos se asemejaba bastante a la de la lengua vulgar, eliminando, por tanto, el esfuerzo excesivo de la memoria a corto plazo, estas traducciones eran normalmente bastante mejores que las de los extensos periodos de los autores latinos antiguos, que resultaban de difícil comprensión para los lectores tardomedievales [127]. Tras la muerte de Juan en el exilio, Carlos V mantuvo el patrocinio regio de las traducciones, siendo el primer rey que reunió una verdadera biblioteca regia en una torre del Louvre. El rey equipó la biblioteca con muebles similares a los de las bibliotecas universitarias contemporáneas [128]. En una miniatura se le representa sentado en su biblioteca, con las manos inmóviles, enfrascado en la lectura en silencioso y tranquilo aislamiento. En los manuscritos también se representa al rey asistiendo a conferencias, siguiendo con la vista una copia del texto a la manera universitaria mientras escucha la lección [129]. Los nuevos devocionarios personales de tamaño portátil, especialmente concebidos para usarlos en misa, contenían textos en lengua vulgar para ser leídos silenciosamente durante la recitación pública de los textos latinos apropiados [130]. Mientras que los teólogos sostenían que los textos litúrgicos de las horas canónicas debían leerse en voz alta, aunque no se entendiesen, los libros de oraciones había que leerlos en silencio y comprendiendo lo que se leía. Puesto que la expresión monástica *in silentio* normalmente hacía referencia al tranquilo murmullo oralizado *submissa* o *suppressa voce*, los autores del siglo XV emplearon un nuevo vocabulario para la lectura, que describía la devoción mental de-

---

documentos literarios del reinado de Juan; *vid.* Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits*, I, p. 144.

[127] Monfrin, *Les traducteurs et leur public en France au Moyen Âge*, pp. 260-262.

[128] Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, I, p. 201; Claire Richter Sherman, *The Portraits of Charles V of France (1338-80)*, (Nueva York, 1969), p. 13.

[129] Sherman, fig. 11. *Vid.* una miniatura que representa al rey Salomón vestido de maestro: Rosy Schilling, "The Master of Egerton 1070: Hours of René d'Anjou", en *Scriptorium*, 8 (1954), lám. 26.

[130] Paul Saenger, *Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages*, p. 153.

pendiente de un texto escrito como lectura con el corazón, en contraposición a la lectura con la boca [131]. En el siglo XV, el verbo *veoir* y la expresión *lire au coeur* se emplearon en textos aristocráticos para referirse a la lectura privada en silencio, del mismo modo que, en los siglos XI y XII, *videre* e *inspicere* se habían utilizado como sinónimos de *legere* [132]. Los autores próximos a la casa real francesa, como por ejemplo Jean Froissart y Christine de Pisan, eran representados con atuendo de escribientes en las miniaturas que decoraban sus manuscritos [133]. Incluso los príncipes de sangre real fueron representados escribiendo sus propias composiciones. Renato de Anjou —sobrino-nieto de Carlos V y prolífico autor— fue retratado en el acto de escribir sus propios textos, a la manera de los autores contemporáneos de obras latinas [134]. En el siglo XV, la palabra *écrire* se hizo, al igual que *scribere*, sinónimo de "componer" [135].

---

[131] Con relación al vocabulario de la lectura monástica, *vid.* S. J. P. van Dijk "Medieval Terminology and Methods of Psalm Singing", en *Musica Disciplina*, 6 (1952), pp. 9-10; Carolo A. Lewis, *The Silent Recitation of the Canon of the Mass* (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Universitatis Gregorianae; Bay Saint Louis, Mississippi, 1962); Saenger, *Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages*, pp. 143-145.

[132] Saenger, *Books of Hours and the Reading Habits*, p. 146; Jouvenal des Ursins afirmó que había recibido instrucciones de Carlos VII para entrar "en vos chambres des comptes, du Tresor de vos chartes et ailleurs pour veoir les lettres et chartes necessaires" para escribir el *Traictie compendieux contre les Anglois*; citado por P. S. Lewis, "War Propaganda and Historiography in Fifteenth Century France and England", en *Transactions of the Royal Historical Society*, 1965, p. 16.

[133] En cuanto a Christine de Pisan como escritora, *vid.* París, BN, fr. 603, f. 1, fr. 835, f. 1 y fr. 1176, f. 1. En cuanto a Froissart, *vid.* BN, fr. 86, f. 11.

[134] Dogaer y Debai, *La librairie de Philippe le bon*, lám. 39.

[135] Jean Barthèlemay usaba *écrire* en este sentido, París, BN, fr. 9611, f. 1. Jean du Chesne, en el prólogo a su traducción de los *Comentarios* de Julio César hacía referencia a los "Commentaires que Cesar mesmes escript de sa main", y calificaba a César de *escripvain*, British Library, Royal 16 G VIII. Lefèvre, *L'histoire de Jason*, p. 125, se refería a Felipe el Bueno de Borgoña como el "père des escripvains". A mediados del siglo XIV, sin embargo, Pierre Bersuire no había sido capaz de encontrar ninguna traducción francesa para el término latino *scriptor*, en el sentido de autor; *vid.* Jean Rychner, "La traduction de Tite-Live par Pierre Bersuire", en *L'humanisme médiéval dans les littératures romaines du XXI^e au XIV^e siècle*, ed. Anthime Fourrier (París, 1964), pp. 170-171.

La lectura individual silenciosa por parte del rey y de los grandes príncipes del reino, como Jean de Berry, Felipe el Calvo y Renato de Anjou, influyó drásticamente en el número y el tipo de libros que se preparaban para la realeza y la aristocracia. Del mismo modo que las bibliotecas universitarias de los siglos XIV y XV superaban ampliamente las dimensiones de las antiguas bibliotecas monásticas, a partir de 1530 las bibliotecas reales y aristocráticas se hicieron mucho más grandes que sus predecesoras. Al igual que los eruditos de la época, cuya sed de libros aumentó como consecuencia de la adopción del hábito de la lectura silenciosa, también los laicos requerían más material de lectura, especialmente libros de horas y obras en lengua vulgar. Los nuevos textos vulgares compuestos para los príncipes estaban escritos casi exclusivamente en prosa, en contraste con la antigua preferencia por la literatura en verso. Los nuevos libros aristocráticos estaban repletos de índices de materias, glosarios alfabéticos, índices temáticos, títulos y complejidades intelectuales características de los códices escolásticos de los siglos XIV y XV. Las nuevas traducciones francesas de la Biblia, san Agustín, Aristóteles y Valerio Máximo iban acompañadas de glosas con complejas referencias cruzadas, formando extraños textos compuestos cuya lectura en voz alta habría presentado dificultades a un lector profesional, pero que se adaptaban perfectamente al estudio y a la atenta lectura visual. Éstos eran los textos que Jean Gerson recomendó expresamente para la educación de Carlos VI [136]. En los códices que contenían esas obras, la ortografía se fue normalizando progresivamente, lo que permitía al lector, como en latín, reconocer las palabras por su imagen global más que descodificarlas mediante combinaciones especiales de fonemas. En la primera mitad del siglo XV, los autores franceses compusieron para uso de la nobleza nuevos libros de consulta, entre los que se encontraban diccionarios

[136] Antoine Thomas, *Jean de Gerson et l'éducation des dauphins de France: Étude critique suivie du teste de deux de ses opuscules et de documents inédits sur Jean Majoris précepteur de Louis XI* (París, 1930), pp. 50-51.

alfabéticos de santos y enciclopedias geográficas [137]. El número de ilustraciones de los textos aristocráticos en lengua vulgar fue creciendo a medida que la miniatura desarrollaba su tendencia a intervenir directamente en la comprensión del texto, asumiendo una función didáctica similar a la de los diagramas que acompañaban la literatura escolástica [138]. Bajo la forma de cintas, el texto escrito penetraba las miniaturas de los textos vulgares al igual que sucedía en las obras latinas. Y, como en los libros latinos, las cintas en lengua vulgar presuponían la habilidad del lector para descodificar simultáneamente texto e imagen [139].

La práctica cada vez más frecuente de la lectura silenciosa en el seno de la aristocracia produjo importantes cambios en la transcripción de libros copiados para patrones laicos. Antes del año 1300, cuando a los príncipes se les leían los libros, los textos vulgares podían estar escritos en la misma *textualis* que los latinos, porque quienes leían a los príncipes tenían normalmente formación universitaria. La ausencia de la mayor parte de las abreviaturas monoléxicas, a excepción del signo tironiano para *et* —usado como un ideograma para representar *et* en francés y *and* en inglés—, y la inconsistencia en el uso de la ortografía fonética reflejaban el carácter oral de estas traducciones. Cuando, en el siglo XIV, los nobles laicos comenzaron a leer por su cuenta, encontraron que la gótica *textualis* les resultaba difícil de descifrar. Una de las principales dificultades para los laicos era la confusión entre las

---

[137] *Vid.*, por ejemplo, *Fleurs des histoires*, de Jean Mansel, en el que las vidas de los santos se organizaban "en ordre selon le A. B. C. pour plus legerement trouver ceulx donc len vouldra lire"; París, BN, fr. 57, f. 9. Respecto a los orígenes de la introducción de tales índices en los textos vulgares, *vid.* F. Avril, "Trois manuscrits des collections de Charles V et de Jean de Berry", *BEC*, 127 (1969), p. 293.

[138] Sherman, *The Portrait of Charles V of France*, pp. 42 y ss.

[139] En cuanto a ejemplos de cintas en lengua vulgar, *vid.* Michel François, "Les rois de France et les traditions de l'abbaye de Saint-Denis à la fin du XV^e siècle", en *Mélanges Félix Grat* (París, 1946-1949), láms. 7 y 8; Pierre Champion, *Louis XI* (París, 1928), II, lám. 20. En el siglo XVI, Martín Lutero consideraba la cinta como parte de la iconografía de la resurrección; *vid.* Catherine Delano Smith, "Maps as Art and Science: Maps in Sixteenth Century Bibles", en *Imago Mundi*, 42 (1990), p. 67.

letras *m*,*n*, *i* y *u*, cuyas astas idénticas ya habían causado problemas a los lectores de latín. A fin de eliminar la ambigüedad en la representación de estas letras con mayor eficacia que la que proporcionaba el uso de acentos agudos, los copistas que preparaban libros para el mercado aristocrático en las dos últimas décadas del siglo XIV comenzaron a adoptar una forma de *cursiva formata* que se asemejaba mucho a la que empleaba la cancillería real para la redacción de documentos en lengua vulgar [140]. Para definir esta nueva escritura libresca se acuñó una nueva terminología: *lettre de note*, *lettre de court* y *lettre courante* [141].

En la primera mitad del siglo XV, la *cursiva formata* evolucionó hacia una nueva versión sin ligados, de la que no había equivalente documental alguno; los contemporáneos la denominaron *lettre bâtarde* para indicar que era en parte cursiva, en parte *textualis* [142].

La difusión de la *lettre de court*, la *lettre bâtarde* y la *textualis* humanística a finales del siglo XIV y principios del XV reflejó y promovió un drástico cambio en los hábitos de lectura de la aristocracia y de la élite urbana de las ciudades italianas y del bajo Rin. San Luis había leído en voz alta rodeado de cortesanos. Carlos V, Luis XI, Lorenzo de Médicis y los comerciantes flamencos de los cuadros de Memling y Van Eyck leían para sí en soledad interior. Los autores en lengua vernácula de finales del siglo XIV comenzaron a asumir que su público estaba compuesto por lectores más que por oyentes. Froissart, en la década de 1370, esperaba que los jóvenes nobles *examinasen* y leyesen sus *Chroniques* [143].

---

[140] Un ejemplo primitivo de *cursiva formata* empleada en un texto esencialmente literario se encuentra en París, Archives nationales, Registre JJ 28, que data del reinado de Felipe el Hermoso. Para textos literarios, esa escritura se empleó regularmente por primera vez durante el reinado de Carlos V; *vid.*, por ejemplo, París, BN, fr. 16993. *Vid.* Léopold Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V* (París, 1905), p. 230.

[141] P. Saenger, "Geoffroy Tory et le nomenclature des écritures livresques françaises du XV^e siècle", en *Le Moyen-âge*, s. 4, 32 (1977), pp. 493-520.

[142] Geoffroy Tory, *Champ fleury*, ed. Gustave Cohen (París, 1913), f. 72.

[143] Jean Froissart, *Chroniques*, prólogo al libro I.

Entre 1388 y 1392, Philippe de Mezières, anticipando el hecho de que el joven rey Carlos VI leería personalmente el *Songe de vieil Pelerin*, incluía un índice especial para guiar al lector a través de las complejas historias contadas por medio de símbolos y parábolas [144].

La modalidad visual de la lectura laica llevó a los autores a enriquecer los textos vulgares con complejidades escolásticas que hasta entonces habían estado reservadas a la literatura latina. Del mismo modo que el latín en escritura separada había facilitado el nacimiento del escolasticismo, así también la escritura separada en lengua vernácula permitió transferir a un nuevo público laico las sutilezas del pensamiento escolástico plenamente desarrollado. En el norte de Europa, la penetración de la literatura vulgar a través del escolasticismo latino prevaleció durante los siglos XIV y XV. Las cuestiones relativas a las disputas entre nominalismo y realismo eran debatidas en las glosas vulgares que acompañaban la traducción aristotélica de Nicolás de Oresme y en el extenso *corpus* de tratados preparados para la corte de Borgoña [145]. Los opúsculos polémicos que generó la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII fueron traducidos para edificación de Carlos V y Carlos VII [146]. Ciertas argumentaciones complejas como la relativa a la naturaleza de la sagrada sangre de Cristo fueron presentadas en tratados vulgares compuestos por profesores universitarios para patrones aristocráticos próximos a Luis XI [147]. Las meditaciones en lengua vulgar —inspiradas en el género latino inventado por Juan de Fécamp y Anselmo de Canterbury en el siglo XI— fueron compuestas para lectores aristócratas laicos [148].

---

[144] *Philippe de Mezières, Chancellor of Cyprus: Le songe du vieil pelerin*, ed. G. W. Coopland (Cambridge, 1969), I, p. 102.

[145] Paul Saenger, "The Education of Burgundian Princes 1435-1490", tes. doc. (Universidad de Chicago, 1972), pp. 179-267.

[146] Paul Saenger, "John of Paris: Principal Author of the *Quaestio de potestate papae*", en *Speculum*, 56 (1981), pp. 41-55.

[147] Pierre de Gros, *Jardin des nobles*, París, BN, fr. 193.

[148] *Vid.* Saenger, *Books of Hours and the Reading Habits of the Latter Middle Ages*, pp. 148, 153-154.

Lectura silenciosa: disentimiento, erotismo, devoción

El nuevo *corpus* de literatura vulgar y la modalidad silenciosa de lectura impregnaron la aristocracia de un sentimiento de íntima piedad e hicieron posible la formulación de juicios intelectuales individuales sobre cuestiones escolásticas, similares a los emitidos por los estudiosos universitarios. En los numerosos debates destinados a los grandes príncipes, el lector laico se veía obligado a decidir entre dos o más posiciones sutilmente definidas [149].

La intimidad que proporcionaban la lectura y la escritura silenciosas pudo haber fomentado también las manifestaciones de ironía y de cinismo. La copia regia de las crónicas de Francia del *Rozier de guerre*, presentada como obra de Luis XI, tenía anotadas en los márgenes ciertas expresiones de sarcasmo que los reyes, dos siglos antes, leyendo en voz alta ante un grupo de personas, no se habrían atrevido a manifestar [150]. Lo que es aún más importante, la lectura individual se convirtió en un medio de expresión para el pensamiento político subversivo. Carlos de Francia, el hermano rebelde de Luis XI, dejó una copia del *De officiis* de Cicerón con pasajes subrayados que justificaban la sublevación y el asesinato de los tiranos [151]. Guillaume Fillastre, en la época de la "Guerra del Bien Público", usó argumentos inspirados en los de los conciliaristas para justificar el derrocamiento de los reyes tiránicos. En la segunda mitad del siglo XV, los manuscritos privados de los aristócratas se convirtieron en el principal medio de difusión de las ideas que justificaban la resistencia a la autoridad real, de manera similar a como los *tractati* latinos del siglo XIV habían servi-

---

[149] Por ejemplo, Guillaume Fillastre, *L'histoire de la Thoison d'Or*, París, BN, fr. 140, f. 78, dejó a los lectores la facultad de decidir si los príncipes se debían, en una última instancia, a su familia o a la *chose publique*.

[150] Paulin Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi* (París, 1836-1848), IV, pp. 131-135.

[151] París, BN, lat. 6607.

do de instrumento a quienes propugnaban la resistencia a la autoridad papal [152].

La nueva intimidad que proporcionaba la lectura silenciosa tuvo también efectos radicales y no del todo positivos sobre la espiritualidad laica. La lectura en privado estimuló el resurgimiento del antiguo género del arte erótico. En la Grecia y la Roma antiguas, ciertos materiales que hoy podrían considerarse pornográficos se leían en voz alta y se mostraban abiertamente en una sociedad pagana. Antes del siglo XIII, los adornos eróticos de los libros solían ser indirectos y sugerían el deseo ilícito reprimido del casto, más que la fantasía artística destinada a excitar al lector [153]. En la Francia del siglo XV, donde la pornografía estaba prohibida, la lectura privada fomentó la producción de escritos salaces ilustrados, dirigidos a los laicos, que eran tolerados precisamente porque podían difundirse en secreto. Algunas miniaturas de textos franceses y flamencos representaban lujuriosas escenas burdelescas con un realismo explícito y seductivo [154]. Inspirándose en el *Decamerón* de Boccaccio, un autor anónimo borgoñón preparó para el duque Felipe el Bueno las *Cent nouvelles nouvelles*, una *summa* ilustrada de las aventuras sexuales atribuidas a los propios frailes y monjes reformados que defendían la pobreza y la castidad. El autor de las *Cent nouvelles nouvelles* suponía que el príncipe las leería en privado como "exercise de lec-

---

[152] Paul Saenger, "The Earliest French Resistance Theory: The Role of the Burgundian Court", en *Journal of Modern History*, supl. 51 (1979), pp. 1225-1249.

[153] *Vid.*, por ejemplo, un rabo de perro que alude a la penetración anal, París, BN, lat. 12054 (s. 12), f. 330v.

[154] Un ejemplo típico ilustra una copia de la traducción francesa (siglo XV) de Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia;* Robert Melville, *Erotic Art of the West* (Londres, 1973), fig. 116. El texto y el pie de la ilustración aluden erróneamente al siglo XVI. Para más ejemplos, *vid.* Edward Lucie Smith, *Erotism in Western Art* (Londres, 1972). Estos manuscritos son los antecesores directos del arte erótico del siglo XVI y finales del XV, en particular del arte del Bosco; *vid.* Anthony Bosman, *Jérôme Bosch* (París, 1962), p. 16; Otto Brusendorf y Paul Henningsen, *Love's Picture Book: The History of Pleasure and Moral Indignation from the Days of Classical Greece Until the French Revolution* (Copenhague, 1960); Edward Fuchs, *Geschichte der Erotischen Kunst* (Múnich, 1912), p. 175. El burdel se representaba habitualmente como un baño público.

ture et d'estude" [155]. Al igual que los textos escolásticos, las *Cent nouvelles nouvelles* iban precedidas de un índice que señalaba esquemáticamente los puntos esenciales de cada aventura, para ayudar al lector a examinar el libro y elegir la historia preferida. Este texto ilustrado circulaba en formato modesto, para poder pasar discretamente de lector a lector, de manera similar a como los textos prohibidos de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua habían sido difundidos clandestinamente entre los universitarios cien años antes [156]. A finales del siglo XV, la intimidad de la lectura silenciosa hizo posible que la representación gráfica y explícita de la sexualidad humana penetrara en la literatura religiosa. En los libros de horas, tentadoras miniaturas que representaban a David espiando a Betsabé mientras se bañaba, acompañaban los salmos penitenciales. Otras miniaturas que ilustraban el calendario mostraban en la representación del mes de mayo a hombres y mujeres desnudos abrazándose, así como sugestivas escenas de caricias [157]. Los dibujos de los márgenes representaban escenas homo y heterosexuales. De manera similar, la nueva práctica de la composición autógrafa permitía expresar intimidades eróticas en notas y cartas manuscritas. Felipe el Bueno, en una carta dirigida a su compañero Juan de Cléveris, narraba las escapadas sexuales en un lenguaje franco y llano [158].

La libertad de expresión que la lectura privada dio a las hasta entonces reprimidas fantasías sexuales hizo también más intensa, paradójicamente, la experiencia religiosa laica. La lectura silenciosa privada en lengua vulgar proporcionó a los lai-

---

[155] *Les cent nouvelles nouvelles*, ed. Franklin P. Sweetzer (Ginebra, 1966), p. 22.

[156] Para una descripción del manuscrito superviviente, *vid.* Pierre Champion, *Les cent nouvelles nouvelles* (París, 1928), pp. XCVI-CXVII, y J. Gerber Young y P. Henderson Aitken, *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow* (Glasgow, 1908), pp. 201-203.

[157] Jean Harthan, *The Book of Hours* (Nueva York 1977), pp. 24, 26. Subasta de Sotheby de noviembre de 1990, lote núm. 140, comprado por Pierre Berès. Agradezco a Christopher de Hamel esta referencia.

[158] A. Grunzweig, "Quattre lettres autographes de Philippe le Bon", en *Revue belge de philologie et d 'histoire*, 4 (1925), pp. 431-437.

cos los medios necesarios para alcanzar la relación individual con Dios, que había sido la aspiración de los cristianos cultos a partir de san Agustín. *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, escrita para sus cofrades, se tradujo en breve al francés y circuló por la corte borgoñona [159]. Numerosos textos religiosos, incluyendo traducciones y obras originales, destacaban la importancia de la lectura y el silencio para la consecución de la paz espiritual. En el prólogo a su *Vie de Christ*, Jean Mansel declaró que la palabra hablada estaba desapareciendo, mientras que la escrita subsistía, e instó a los caballeros y príncipes propensos a la devoción en beneficio de sus propias almas a que *viesen* el contenido de su libro [160]. Partiendo de la lectura de la vida de Cristo, cada persona debería meditar usando los "ojos de su contemplación" [161]. La vida de Pedro de Luxemburgo describía al vástago de una familia aristocrática que pasaba las noches leyendo sermones, vidas de santos y textos patrísticos [162]. En la literatura vulgar destinada a los laicos se insistía frecuentemente en la separación del grupo con el propósito de leer u orar en privado. El propio Pedro de Luxemburgo destacó la necesidad de orar y estudiar privadamente en silencio [163]. La *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, traducida para Luis de Brujas, consideraba la lectura solitaria de la Biblia como el principal elemento de la vida contemplativa [164]. Por medio de la traducción, el autor aconsejaba a los hombres piadosos que pusiesen ante sus ojos los hechos y palabras de Cristo [165]. Los libros de horas, cada vez más numerosos para uso de los laicos, estaban diseñados para satisfacer

---

[159] *Thomas à Kempis et la dévotion moderne*, catálogo de la muestra de la Bibliothèque Royale (Bruselas, 1971), p. 34.

[160] París, Arsenal 5205, f. "F".

[161] París, Arsenal 5206, f. 174.

[162] París, BN, fr. 982, f. 51v. En Inglaterra se hacía un hincapié similar en la devoción personal; Pantin, *Instructions for a Devout and Literate Layman*, pp. 406-407.

[163] París, BN, fr. 982, f. 56.

[164] París, BN, fr. 407, f. 5.

[165] París, BN, 407, f. 7.

la necesidad de una experiencia espiritual individualizada [166]. Los manuscritos de obras devocionales tanto latinas como vulgares destinados a los laicos comprendían todos los recursos paratextuales que habían sido introducidos en los libros latinos del continente en el siglo XI, incluida la puntuación, el uso de mayúsculas, los guiones y el símbolo derivado de la *diástole* para facilitar la distinción de las palabras en la gótica *textualis* [167].

La lectura y la oración en aislamiento como camino de salvación, por el contrario, pueden haber alimentado incertidumbres respecto al valor de la fe y la devoción individuales, estimulando con ello el interés por la reforma religiosa. Las órdenes mendicantes reformadas del siglo XV encontraron a sus más encendidos defensores entre las familias de comerciantes urbanos y las familias aristocráticas que leían silenciosamente manuscritos vulgares de argumento religioso. Tres generaciones más tarde, numerosos vástagos de esas mismas familias se convertirían en partidarios de Calvino. En vísperas de la Reforma protestante, el mecanismo de difusión de las ideas se había revolucionado hasta tal punto que los laicos, al igual que los eruditos de las universidades, podían formular opiniones discrepantes en privado y comunicarlas en secreto. La iconografía de la lectura silenciosa estática en el retrato de la madre de Rembrandt pintado por Gérard Dou tiene su antecedente en la iconografía de la lectura silenciosa devocional de la Virgen en el momento de la Anunciación. La imprenta desempeñaría un papel importante en el triunfo definitivo del protestantismo, pero la formulación de ideas religiosas y políticas reformistas y la receptividad de la élite europea a la formulación de juicios privados sobre problemas de conciencia debe mucho a una larga evolución en la manera de leer y escribir, que comenzó a finales del siglo X y culminó en el XV.

---

[166] Jacques Toussaert, *Le sentiment religieux en Fiandre à la fin du Moyen Âge* (París, 1963), pp. 351-352.

[167] *Vid.*, por ejemplo, Poitiers, BM, 95, ff. 104 y 139v.

La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval

Robert Bonfil

Desde el punto de vista político, el problema planteado por la práctica de la lectura se configura, tanto para los hebreos como para los cristianos, en la aceptación de un deber, por parte de las élites que ejercían o aspiraban a ejercer la autoridad y el poder: el deber de imponer el control sobre la difusión de las ideas. Ejercer la autoridad quiere decir siempre interrogarse sobre el significado que debemos atribuir a la relación de oposición entre quien controla y quien es controlado. En el caso de las lecturas, esa oposición binaria se traduce siempre, por una parte, en un conjunto de enunciados represivos y por otra en otro conjunto de enunciados de carácter creativo, a veces educativo, de verdadero adoctrinamiento: prohibir lo nocivo y promover lo útil.

Desde este punto de vista, no había ninguna diferencia entre los modos de constitución del "outillage mental" de los hebreos y el de sus contemporáneos cristianos. Sin embargo, la peculiaridad de la condición hebrea introduce más de un elemento de diversificación. Como durante toda esta época los hebreos estaban en cualquier parte completamente privados de la facultad de ejercer el poder independientemente [1], derivaba para ellos un especial desdoblamiento de la autoridad constitutiva de la norma: por una parte, la autoridad de quien detentaba el poder, es decir, de los no-hebreos, situados por definición fuera del espacio sociocultural hebreo; por otra parte, la autoridad del *leadership* hebreo, carente de un verdadero

---

[1] Para una visión de conjunto sobre el ejercicio del autogobierno hebreo en la época premoderna, *vid.* S. W. Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, 3 vols., Filadelfia, 1942; L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, Nueva York, 1964 (2.ª ed.); S. Schwartzfuchs, *Kahal. La communautè juive de l'Europe médiévale*, París,1986.

poder y, por tanto, constreñida a apoyarse en el poder del otro, o bien a recurrir a sustitutos más o menos eficaces. De este modo, la autoridad del *leadership* hebreo resultaba doblemente condicionada desde fuera, pues ésta debía siempre someterse a la norma impuesta por otros —que con frecuencia estaba en oposición con la norma que aquélla hubiera querido imponer— y además debía configurar la propia norma de modo que no resultara en contraste con la de quienes ostentaban el poder, pues de todos modos era esta última la que tenía ventaja. Así, el *leadership* de la diáspora hebrea se encontró, ya en la época premoderna, en una situación que en numerosos aspectos era análoga a la que se encontraron los representantes de la Iglesia en los tiempos del triunfo del laicado [2]. Obligada a definir el control en términos de *lobbying* junto a los detentadores efectivos del poder, y a predicar con el objetivo de convencer a los que pretendían controlar, más que reprimir realmente, y a amenazar con la ira papal y las excomuniones, más que con hogueras de libros, el *leadership* hebreo se vio obligado a realizar un discurso menos rígido, más abierto y más profano que el cristiano. Como se verá detalladamente más adelante, éste fue un aspecto particular de una característica más general de la sociedad hebrea en aquella época: la de aportar al cuadro profundamente marcado de religiosidad un componente profano muy señalado, en claro contraste con la época moderna, en la cual la estructura se presenta invertida. Considerada desde esta perspectiva la peculiaridad hebrea resultará, creemos, más clara si la observamos con la base de un proceso de "apertura" gradual del libro, durante el medioevo, hacia un público potencialmente cada vez más numeroso, y de una transformación más general del "outillage mental", común a hebreos y cristianos, con respecto a la relación entre lo sagrado y lo profano y a la proyección de este proceso en el sector del libro y de la lectura.

---

[2] *Vid.*, a propósito de nuestro argumento, en A.-M. Chartier-J. Hebrard, *Discours sur la lecture (1880-1980)*, París, 1989, pp. 15-74.

Libro y lectura en el espacio sagrado

Parece que durante la alta Edad Media está presente entre los hebreos del Occidente cristiano un fenómeno de sacralización del libro análogo al que se observa en la sociedad cristiana contemporánea. También para los hebreos el libro está considerado como un objeto mágico-religioso, más que como instrumento de comunicación a través de la lectura; como reliquia destinada a la devota adoración contemplativa en función de su carga sobrenatural, más que como almacén de contenidos al que recurrir libremente. En definitiva, reina una idea del libro como un objeto doblemente "cerrado" al aprovechamiento directo de la gente común —cerrado en el interior de la encuadernación y cerrado en el arca a la cual la gente común no tiene un libre acceso, contraria a la idea del libro *abierto* en los dos sentidos anteriormente especificados que se abrió camino a partir del año 1000 [3]. Un claro ejemplo de una concepción de esta índole nos la ha proporcionado el llamado *Rollo de Ahimá àz*, obra de carácter épico-genealógico, realizada en el sur de Italia en 1054, basada en tradiciones orales que van hacia atrás en el tiempo hasta la segunda mitad del siglo IX [4]. En éste leemos, entre otras cosas, la historia de una mujer que suscitó las iras celestiales sobre su familia y causó la muerte de algunos de sus parientes porque un viernes por la noche, mientras tenía la menstruación, mantuvo una luz encendida ante un libro sagrado. Los detalles de la historia no están muy claros. No está clara la función de la luz, ni el contenido del libro. Sin embargo, lo que está fuera de duda

---

[3] *Vid.* A. Petrucci, "La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo", en *Studi medievali*, s. III, XIV (1973), pp. 961-984, reeditado en *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica*, G. Cavallo (Ed.), Roma-Bari, 1977, pp. 5-26. Para fenómenos análogos observados por antropólogos en sociedades primitivas o prealfabetizadas, *vid.*, por ejemplo, J. Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, pp. 16-18.

[4] Sobre el *Rollo de Ahimá àz* actualmente existe una literatura muy abundante. Para una primera orientación nos parece suficiente remitir a la bibliografía recopilada por R. Bonfil, "Tra due mondi; prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto medioevo", en *Italia judaica*, I, *Atti del 1 Convegno Internazionale, Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, 1983, pp. 135-158.

es la costumbre de tener una luz encendida ante el *Libro del Carro*, que era uno de los textos de la antigua mística hebrea. El acto de la mujer habría tenido, pues, el efecto de contaminar la santidad del libro, considerado entonces como una verdadera reliquia [5].

La estructura sociopolítica que sostiene las actitudes deducidas de esta historia está confirmada ampliamente por otros fragmentos del mismo *Rollo de Ahimá àz* [6] y por otras obras. Es la estructura de una sociedad que para la transmisión de los contenidos de la cultura cuenta con la función de grupos elitistas absolutamente cerrados que tendrían el papel de intermediarios entre el espacio sagrado dominado por esos grupos, custodios y legítimos intérpretes de los libros, y el espacio "profano" [7] de la gente común, a la cual está dirigida la exposición oral de los contenidos de los libros. A esta luz, la alta Edad Media es una época en la que, análogamente a lo que sucede entre los no hebreos (ya sean cristianos o musulmanes), el ejercicio de la autoridad se concibe en términos de sacramento sacerdotal relacionado con la legítima interpretación de los textos tradicionales y, por tanto, con la publicación de la norma que deriva de ella. En el contexto geopolítico del Occidente cristiano, la distancia entre la gran mayoría de gente y los legítimos lectores/intérpretes de aquellos textos es asumida por los hebreos aún más concretamente que

---

[5] *Meghillath Ahimá àz*, B. Klar (Ed.), Jerusalén, 1974, 2.ª ed., p. 30. Sobre la análoga idea cristiana de la menstruación femenina, en relación con el contacto con objetos de culto, *vid.*, por ejemplo, en el *Decreto* de Graciano, el cap. 25 de la Distinción 23 (Prohibición a las mujeres de tocar los sagrados enseres) y el comentario de Rufino de la prohibición a las mujeres de entrar en la Iglesia, establecida por Gregorio Magno y recogido por Graciano: "porque la mujer es el único animal que tiene menstruación; en contacto con su sangre los frutos no maduran, el vino se agria, las plantas marchitan, los árboles pierden sus frutos, el hierro se oxida, el aire se vuelve oscuro y si los perros lamen esa sangre se contagian de rabia". Los fragmentos sobre el tema son citados y estudiados por A. Boureau, *La papesse Jeanne*, París, 1988, pp. 44-45.

[6] Compárese, por ejemplo, con la historia de la jugarreta de Silano al apóstol de Tierra Santa, analizada por Bonfil, "Tra due mondi...", *art. cit.*

[7] La idea de profano va necesariamente entre comillas, porque en la Edad Media no hay nada totalmente profano.

en el Oriente musulmán. De hecho, el sentido de los textos sagrados les llega a ellos doblemente mediatizado: no sólo por obra del *leadership* local sino, sobre todo, por obra del *leadership* ecuménico —desde el siglo IX en adelante casi exclusivamente babilónico— situado fuera del espacio geográfico local [8]. En conclusión, si estamos dispuestos a comprender el acto de la lectura como la configuración de una relación compleja entre el texto escrito y el destinatario, una relación que trascienda la simple comunicación de las palabras, no será difícil entender por qué en el contexto de aquella sociedad la relación que se establecía en el ámbito de una actividad pública implicaba también la instauración de una relación de autoridad sagrada entre quien estaba autorizado a publicar el sentido del escrito perteneciente al espacio sagrado y quien no lo estaba, asociando de este modo la idea de la lectura hermenéutica a la idea de la *lex* [9]. La estructura mental que se deduce desde esta óptica era la que estaba implicada en la oralidad, profundamente respetuosa con la retórica, que en la terminología hebrea medieval hacía derivar el término correspondiente del bíblico *meliz (Gen.* 42, 23), que significa "intermediario", "mediador": esta actitud es completamente coherente con el respeto al conservadurismo estático más que a la innovación dinámica y, en última instancia, con la defensa de la estructura sociopolítica esencialmente cerrada a la que nos referíamos anteriormente [10].

En consecuencia, no nos ha llegado noticia alguna del ejercicio de la censura de este periodo en el que el acto de la lectura pertenecía a minúsculas élites de "elegidos-a-los-cua-

---

[8] Sobre el ejercicio de la autoridad ecuménica de los centros situados en el Oriente musulmán, *vid.* S. Dov Goitein, *A Mediterranean Society*, II, Berkeley, 1971, pp. 5-40. Sobre el proceso de paso de los hebreos de Occidente desde el área de la hegemonía palestina a la hegemonía babilónica, *vid.* Bonfil, "Tra due mondi...", *art. cit.*

[9] *Vid.* Th. Docherty, *On Modern Authority: The Theory and Condition of Writing, 1500 to the Present Day*, Sussex-Nueva York, 1987, pp. 2-43. *Vid.* D. Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge, Mass., 1986.

[10] *Vid.* R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, New Haven-Londres, 1953, pp. 170-184.

les-están-permitidas-todas-las-lecturas" (tanto dentro del espacio particular hebreo como fuera de él). Sin embargo, al tratarse, como ya se ha dicho, de una actividad por definición ambiguamente peligrosa, es lógico imaginar que se desarrollase, por lo general, al margen del espacio común de la sociedad de la que las mismas élites formaban parte, en ambientes herméticamente cerrados, a veces sin ni siquiera confesarlo abiertamente.

La experiencia hebrea presenta posteriormente un componente especial: los textos "importados" del espacio cultural no-hebreo y oportunamente hebraizados (es decir, filtrados y manipulados). Por lo que respecta a la alta Edad Media, el fenómeno puede ser egregiamente ejemplificado con obras como el *Sefer Yossippon* [11] o el Comentario al *Libro de la Creación* de Shabbetai Donnolo [12], que hunden decididamente las raíces en el patrimonio literario cristiano. El *Seffer Yossippon* transfiere incluso al espacio cultural hebreo contenidos extraídos casi exclusivamente de textos que la sensibilidad judía posterior hubiera considerado sin duda "peligrosísimos": los "apócrifos" —juzgados como canónicos en la Biblia cristiana pero "ajenos" al canon hebreo— y la versión cristianizada de Giuseppe Flavio, obra de Egesipo. Una constante de *très longue durée*, característica del medioevo, y a veces presente incluso en nuestros días en determinados círculos llamados "ortodoxos", consistía, pues, para el judaísmo —tal vez más a imagen y semejanza del islam que del cristianismo— en mostrar la convergencia de cuanto se percibía como religiosamente positivo, y, por tanto, apto para ser situado legítima-

---

[11] El estudio más completo y reciente sobre el *Sefer Yossippon* es el volumen introductorio (en hebreo) de David Flusser a la edición crítica de la obra editada por él: *The Yossippon (Josephus Gorionides)*, II, Jerusalén, 1980. El texto constituye el volumen I (ivi, 1978).

[12] Sobre Donnolo y su obra, *vid.* A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster, 1976, y G. Sermoneta, "Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino (riflessioni sul 'Commento al Libro della Creazione' di Rabbi Sabetai Donnolo)", en *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978*, Spoleto, 1980 *(Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, XXVI), pp. 867-925.

mente "dentro" del espacio de la cultura ideal, con contenidos situados "fuera" de ese espacio. En todos estos casos se trataba de reestructurar oportunamente el espacio cultural del grupo sin incidir en la idea fundamental de la necesidad de una delimitación controlada por quien en virtud de la excepcionalidad intelectual se atribuía el exclusivo derecho de abolir esa delimitación. Pero era una lógica que, tanto para los hebreos como para los cristianos, el incremento de las posibilidades prácticas de lectura, motivado por varios "renacimientos", progresivamente habría supuesto una prueba cada vez más dura. En la perspectiva en la cual nos hemos situado, la condición hebrea de la minoría, que constantemente estaba sometida a la confrontación con la cultura mayoritaria, interpretaba a este nivel la reflexión especulativa sobre el Otro como una disposición relativamente más amplia que la apertura del espacio sagrado de la lectura y, por tanto, como un componente homólogo a la subordinación —anteriormente mencionada— de la autoridad hebrea a la de los cristianos, por lo que concernía a la clausura hermética de aquel espacio. La evolución de la época sucesiva acentuó posteriormente esta tendencia.

Libro y lectura en el espacio ciudadano

El proceso de rápida urbanización de los hebreos de Occidente, a partir del año 1000 [13], puso en marcha un proceso igualmente rápido de transformación del perfil sociocultural de la sociedad hebrea [14]. Por un lado, desaparecieron apre-

[13] Sobre este punto, *vid.*, en general, S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, IV, Filadelfia, 1957 (2.ª ed.), pp. 150-227, 321-352; I. A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe*, 2 vols., Nueva York, 1965; *ibid.*, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, Nueva York, 1969; H. Hillel Ben Sasson, "The 'Northern' European Jewish Community and its Ideals", en *Journal of World History*, XI (1968), pp. 208-219.

[14] A decir verdad, no todas las consideraciones que siguen pueden ser encontradas en los estudios mencionados en la nota anterior. Y deben ser entendidas en este trabajo como los resultados preliminares de una nueva lectura de las fuentes, aún sin concluir, y que esperamos pueda, en breve, ser traducida en un estudio general.

suradamente esos estratos de sociedad campesina de los que poseemos una explícita información en las fuentes del alto medioevo. Por otra parte, la sociedad judía cada vez más ciudadana se encontró connotada por un grado bastante elevado de *literacy*. Sin querer forzar demasiado la documentación, creemos poder afirmar con seguridad que entre los siglos XII y XIII la figura del hebreo (del hebreo varón) totalmente analfabeta, incapaz de leer un pliego de rezos, era cada vez más escasa. En el relato del *exemplum* del pastor que al no saber leer recurría a un rezo espontáneo, el redactor (o tal vez un glosador) del *Sefer Hassidim* prevenía la posible incredulidad del lector añadiendo que "era hebreo" [15]. De este modo no era difícil advertir una nota de estupor en el testimonio de un docto del área renana, recogida en el *Sefer Ra'avià* [16]:

En una recopilación de responsos he visto que en España y en Babilonia se utiliza *aún en nuestros días* [las cursivas son mías] que el celebrante hace el *Séder* [la ceremonia del *Ordo pasqualis]* en la sinagoga, a causa de las personas que no están habituadas a recitar la *Haggadà* [el tradicional cuento pascual].

Sea cual sea la interpretación de la persistencia en España de esta costumbre, documentada hasta principios del siglo XIII, no parece que haya que poner en duda el hecho de que, análogamente a lo que acontece en casos semejantes y que está oportunamente registrado en la normativa de la *Misnah*, también esto tenga su origen en una época en que la cantidad de analfabetos era tal que no era posible ignorarlos cuando se

---

[15] *Sefer Hassidim*, Wistinetski (Ed.), Francfort del Main, 1924, p. 6. Sobre el *Sefer Hassidim* y su contexto sociocultural dentro de las comunidades hebreas del área renana, pueden consultarse los siguientes estudios recientes, por medio de los cuales es posible acceder a toda la bibliografía necesaria para una investigación más profunda: I. G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, 1981; *ibíd.*, "Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany", en *Jewish History*, I, 2 (1986), pp. 7-26; P. Schaefer, "The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition", en *Jewish History*, IV, 2 (1990), pp. 9-23.

[16] I, p. 179.

establecía la norma del ritual [17]. La peculiaridad del caso español podrá ser interpretada a la luz del hecho de que en España y en Provenza el abandono del campo fue menos drástico y rápido que en otras regiones europeas, tanto que la presencia de los hebreos en la agricultura está aún más documentada allí en la primera mitad del siglo XV. De todos modos, lo extraordinario de estos datos de analfabetismo emerge claramente de las formulaciones en que nos han sido transmitidas.

El problema del control aparece, por tanto, en nuestro caso —y habría que decir "naturalmente"— en estrecha relación con el progreso de la alfabetización y de la circulación de libros. Bien se trate de la controversia en torno a la obra de Maimónides [18], de la excomunión provocada por Salomón ben Adret y por sus seguidores contra los inmaduros (menores de 25 años y no suficientemente expertos en el Talmud) estudiosos de ciencias "ajenas", que tuvo lugar en 1305 [19], o de otros episodios menos investigados o menos conocidos [20], se trata siempre de mantener firme el control de la sociedad a través del control de la lectura, potencial inductora de cualquier desequilibrio. Desde una perspectiva interna al espacio de la minoría, la característica común de todas las intervenciones en la época anterior a la invención de la imprenta parece ser la de prolongar, institucionalizándola, la tendencia del alto medioevo a concentrar la atención en los individuos y en las actividades desarrolladas por medio de la lectura, pero no en los libros. Es decir, definir más rigurosamente los espacios de las actividades y las idoneidades de los admi-

---

17 "Meir Bar-Ilan, Rishumah shel I-Yediath ba-Keriah al Keriath Meghilla ve-Hallel" ["La impronta de la capacidad de leer en el ritual de la lectura del Meghillah y del Hallel"], en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, LIII (1987), Hebrew Section, pp. 11-12.

18 *Vid.* D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden, 1965; H. Hillel Ben-Sasson, "The Maimonidean Controversy", en *ibid.*, *Trial and Achievement. Currents in Jewish History*, Jerusalén, 1974, pp. 230-242.

19 *Vid.* A. S. Halkin, "Yedaiah Bedershi's Apology", en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, A. Altmann (Ed.), Cambridge, Mass.,1967, pp.165-184.

20 Para una rápida panorámica sobre estos argumentos, *vid.* P. Girard, "Le peuple du livre brulé", en *Censures. De la Bible aux larmes d'Eros*, París, 1987, pp. 24-31.

tidos en tales espacios, defender la idea del vínculo entre lo sagrado y lo peligroso, preservando, además, la conservación de la estructura sociocultural preexistente que implicaba la función de los líderes que controlaban el saber, en tanto que eran los patronos absolutos del campo. Así, se resuelve fácilmente la aparente contradicción —tan frecuentemente destacada por los investigadores— entre los anatemas dirigidos contra la actividad intelectual establecida sobre las lecturas "ajenas" y el hecho indiscutible de que los autores de los anatemas se encuentran invariablemente repletos de las mismas lecturas que ellos anatematizan [21]. Esta característica se destaca especialmente, pues su modo de manifestarse es contrario a la óptica de quienes ostentan el poder cristiano, que ya en el siglo XIII demuestran una actitud intolerante con respecto al libro "peligroso", actitud que, aplicada al libro hebreo, produce ya en 1241 la primera quema del Talmud en París [22].

¿Es la debilidad de la estructura del autogobierno judío la que causó, en el campo hebreo, la persistencia de la "vía antigua"? Dos indicios parecen justificar una interpretación en este sentido: en primer lugar, el hecho de que en la historia de la controversia sobre la obra de Maimónides se registró un intento de implicar al poder cristiano, con el fin de resolver definitivamente la cuestión, también entre los hebreos, con una quema de libros. Por lo que a nuestro trabajo se refiere, poco importa que los hebreos invocaran efectivamente la intervención de los cristianos o que se trate de un caso de "desinformación" propagandística, sobre la cual aún no se han aclarado algunos datos [23]. Sea como fuere, queda el hecho de que la idea de una *política represiva con respecto al libro* se conside-

---

[21] El fenómeno es, por ejemplo, destacable en el caso de Salomón ben Adret. *Vid.* Halkin, *Yedaiah Bedershi's Apology, cit.*

[22] Es superfluo recordar al respecto la secuencia de fechas relativas al establecimiento del vínculo entre el *establishment* cultural y la persecución del libro en campo cristiano, a partir de la fundación de la Universidad de París y de la publicación del Bulo *Parens Scientiarium* en 1231. *Vid.*, por ejemplo, *Censures, cit.*, pp. 214-216.

[23] *Vid.* Silver, *Maimonidean Criticism, cit.*, pp. 15-17.

ra relacionada con la idea del *ejercicio efectivo del poder*, cuya eficacia debe quedar demostrada de un modo concreto, sobre todo a través del rito exorcizante y purificador del fuego. El segundo indicio nos ha sido proporcionado por la evolución atestada en el periodo siguiente. Tanto para los cristianos como para los hebreos, la época en la que el discurso sobre las lecturas se agudiza especialmente es la del primer *boom* de la imprenta. Había demasiados libros a mano, que en potencia suponían un peligro, desde la óptica de quienes se consideraban responsables de los comportamientos de la sociedad.

La introducción en el campo hebreo del arma de la excomunión contra *cualquiera* que leyese determinados libros parece haber precedido, en esta fase, al uso de esta arma en campo cristiano. El primero que recurrió a este medio parece haber sido Leone di Vitale, llamado Messer Leon (m. en 1490). Éste declaraba anatema formal contra cualquiera que osara leer el comentario bíblico de Gersónidas, culpable de rechazar el dogma de la creación *ex nihilo*, y, con toda seguridad, este hecho debe ser relacionado con la preparación de la *editio princeps* de esa obra por el editor mantuano Conat, en 1475 [24]. Por parte de Messer Leon, la identificación del ejercicio de la autoridad rabínica con el ejercicio efectivo del poder residía en el hecho de que una coyuntura extraordinaria que no viene al caso exponer aquí en detalle [25] dejaba en aquella época la prerrogativa exclusiva de la excomunión a los rabinos diplomados, y Messer Leon lo era. En ese caso específico se verificaba además una circunstancia complementaria: Messer Leon había sido condecorado con el título de doctor por el emperador, hecho que le confería probablemente algún suplemento de autoridad —al menos, eso insinuaban sus opositores—. En este sentido, *mutatis mutandis*, se verificaba, en

---

[24] El episodio ha sido reconstruido por R. Bonfil en la "Introducción" a la edición facsímil de la *editio princeps* del *Sefer Nofet Tsufim* de Messer Leon, Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén, 1981, pp. 15-18.

[25] *Vid.* R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, 1990, pp. 67-75 y *passim*; *ibíd.*, "Le savoir et le pouvoir", en *La société juive dans l'histoire*, París, Fayard (en prensa).

la óptica de este rabino, una convergencia homóloga a la que observábamos más arriba entre el ejercicio de la autoridad judía y el ejercicio del poder por parte de quienes realmente lo ostentaban.

De cualquier modo, el hecho de recurrir a una acción represiva por lo que al libro respecta está constantemente asociado a la idea de la confianza en la posibilidad de traducir la prerrogativa del rabino de excomulgar en un efectivo ejercicio del poder, en un contexto en el que se tiene una aguda percepción del peligro de perder el control de las lecturas. Sin embargo, la fuerza que a los líderes les confería el uso de la excomunión era más limitada que la que eran capaz de usar los cristianos que ostentaban el poder. Por un lado, la ausencia de una autoridad rabínica suprema daba la posibilidad de lanzar contra-excomuniones. Al ser considerada como algo terrible en la imaginación de la religiosidad popular, la excomunión no sólo se podía volver virtualmente en contra de quien la usaba, sino que además —y es lo que cuenta para lo que aquí estamos tratando— aquélla no podía poner en movimiento un proceso absolutamente irreversible, como era una quema. Por otro lado, el uso mismo de la excomunión con frecuencia estaba subordinado a la autorización de las magistraturas cristianas, lo cual, por tanto, convertía el ejercicio de la autoridad hebrea en un hecho que, de nuevo, dependía del poder cristiano. De todos modos, el ejercicio del control sobre las lecturas debía ser en campo hebreo menos efectivo que en campo cristiano. De hecho, no sólo la iniciativa de Messer Leon fracasó; también, como veremos enseguida, los sucesivos intentos de aplicar una política de represión con respecto al libro tuvieron una historia muy difícil. El vínculo entre la represión y el ejercicio de la autoridad se manifestó para los hebreos mucho más frágil que para los cristianos. A pesar de ello, y en última instancia, tal vínculo se estableció también entre los judíos.

Crisis de autoridad y política represiva

Si dejamos al margen el hecho de que con el paso del tiempo los hebreos no obtuvieron una capacidad mayor de auto-

gobierno y que más bien sucedió todo lo contrario, el retraso observado en la sociedad hebrea en cuanto a la transformación de la idea del control de la lectura como forma de política represiva con respecto al libro parece indicar que tal transformación coincide con el punto crítico en el cual la crisis de autoridad y de poder deriva en una pérdida efectiva de control. Como sucede siempre en casos de esta índole, cuanto más profundo es el sentido de la crisis, más desesperadamente se destacarán las demostraciones de fuerza. Los contextos cristianos de los siglos XIII y XVI son emblemáticos al respecto. Para los hebreos, que vivían constantemente en un clima de crisis de poder, la debilidad congénita se transformaba, a largo plazo, en la fuerza de una costumbre, limitando la necesidad de cambiar de ruta hacia coyunturas excepcionalmente graves. En este sentido, el contexto del siglo XVI se reveló para ellos mucho más crítico que el del siglo XIII. A la necesidad de reestructurar los saberes que siguió a la introducción de la imprenta se añadían para los hebreos las tragedias de las expulsiones, iniciadas con la de España en 1492, y sus consiguientes necesidades de reestructuración existencial a todos los niveles. La adopción excepcional de una política radicalmente represiva puede ser, pues, interpretada sin lugar a dudas como un síntoma agudo de extrema debilidad y de momentánea pérdida de confianza en la facultad de ejercer el control de las lecturas [26]. Pero si la represión ejercida en cuanto a los libros reduce efectivamente la posibilidad de leer, ésta asimismo ataca, indirectamente, la estructura sociocultural y política que sanciona la diferencia entre controladores autorizados y los súbditos controlados [27]. Se debe, por ello, concluir que si unos acon-

---

[26] La lógica que contiene semejante política es la de Jorge en *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. Jorge, a pesar de ser ciego, no es confundido por las numerosas distracciones de las representaciones visuales de la realidad, ve mejor que nadie el "peligro" creado por la ambivalencia de actitud en cuanto a los contenidos permitidos para algunos y prohibidos para otros, y opta por la destrucción de la ambivalencia, que equivale a la destrucción de los contenidos.

[27] En la metáfora sugerida por *El nombre de la rosa*, la quema de libros se transforma de este modo, por inexorable fatalidad histórica, en destrucción de la abadía.

tecimientos de estas características han sido excepcionales, ello fue debido más que nada al radicalismo revolucionario que los configuraba; revolucionario porque, aun de un modo encubierto, minaba la base misma de la estructura autoritaria de una sociedad marcada por la oposición binaria entre cultura de élite y cultura popular y por el ejercicio de una autoridad paternalista sobre un vulgo concebido como *sub specie infantis*. Desde este punto de vista, la restauración de la autoridad y del poder debía, por tanto, manifestarse siempre en forma de una restauración modificada del *status quo ante:* con una intervención en el plano de la división del saber, con el patronazgo sobre la producción, con la censura preventiva y los *indices librorum prohibitorum* (que de todos modos volvían virtual la destrucción de los libros y real la reestructuración de los espacios en los cuales las lecturas prohibidas llegaban a ser permitidas) y por último, con la manipulación en los contenidos de los libros [28].

Es significativo el hecho de que la primera ordenanza comunitaria hebrea en este campo provenga de Italia de la época tridentina. Reunidos en Ferrara en 1554, poco después de la promulgación de la bula pontificia que decretó la quema de todos los ejemplares del Talmud (en septiembre de 1553), y probablemente en estrecha correlación con aquel acontecimiento, los delegados de las comunidades hebreas italianas decidían que

> los tipógrafos no tienen facultad de imprimir ningún libro que no se haya impreso anteriormente, si no obtienen el consentimiento previo de tres rabinos nombrados cada uno de ellos por tres rabi-

---

[28] *Vid.*, al respecto, p. e., A. Rotondò, "La censura ecclesiastica e la cultura", en *Storia d'Italia*, V, *I documenti*, Turín, 1973, pp. 1397-1492. Sobre la censura del libro hebreo *vid.* W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, introducción de M. Carmilly-Weinberger, Nueva York, 1969 (1.ª ed. 1899); P. F. Grendler, "The Distruction of Hebrew Books in Venice, 1568", en *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, XLV (1978), pp. 103-130; B. Ravid, "The Prohibition against Jewish Printing and Publishing in Venice and the Difficulties of Leone Modena", en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I. Twersky (Ed.), I, Cambridge, Mass., 1979, pp. 135-153.

nos y por los gobernantes de una de las grandes comunidades vecinas al lugar de la imprenta, en caso de que ésta se encuentre en una pequeña ciudad; si se tratara de una gran ciudad será suficiente el consentimiento de los gobernantes de la comunidad de la misma ciudad junto al de los tres rabinos, citados más arriba. El nombre de los susodichos rabinos y de los gobernantes de la comunidad serán publicados en la introducción del libro. En caso contrario, no le será lícito a ningún hebreo comprar dicho libro, bajo pena de 25 escudos por cada comprador, que serán empleados en obras de caridad en el lugar donde se haya cometido la infracción [29].

Por lo que sabemos, también esta ordenanza fracasó rotundamente. Al no ser respaldada por el poder cristiano, fue constreñida continuamente a valorar las tendencias culturales y religiosas de quienes ostentaban el poder, la *leadership* hebrea se encontraba como siempre en la necesidad de relegar el ejercicio de la autoridad al ámbito de la persuasión más que al de la represión. Por otra parte, también en campo cristiano las hogueras cedían rápidamente el lugar a la censura preventiva y a los *indices librorum prohibitorum*, restableciendo de varios modos —que no es éste el lugar adecuado para recordar— el vínculo entre el poder y el saber, entre *le pouvoir et la plume* [30].

Es muy significativo el caso de la oposición al libro de 'Azariah (Bonaiuto) de Rossi (1511-1578) *Meor 'Enáyim (=La luz de los ojos)*, en el cual algunos rabinos y dirigentes italianos advirtieron contenidos subversivos [31]. Mientras que fuera de Italia (sobre todo de Safed y de Praga) se desataron las iras

---

[29] El texto de la orden, acompañado de la traducción al inglés, se encuentra en Finkelstein, *Jewish Self-Government*, *cit.*, pp. 301, 304.

[30] *Vid.*, por ejemplo, A. Rotondò, "Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo", en *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et repression dans l'Italie du XVI^e siècle*, París, 1982, pp. 15-50; N. Longo, "Fenomeni di censura nella letteratura italiana del Cinquecento", *ibid.*, pp. 275-284.

[31] R. Bonfil, "Some Reflections on the Place of Azariah del Rossi's Meor Enayim in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry", en *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, B. Dov Cooperman (Ed.), Cambridge, Mass., 1983, pp. 23-48.

contra el libro y se excomulgaba a cualquiera que osara leerlo, en Italia se limitaba la prohibición a quien no se le encontrara idóneo para soportar el peligro de la aventura y se permitía la lectura a quien fuera expresamente autorizado. En otras palabras, mientras el uso ineficaz de la excomunión quedaba eliminado del área de la acción, en esta última la solución del problema se determinaba en los mismos términos en que se había presentado siglos atrás, pero también *mutatis mutandis*, en el clima tridentino de las confluencias entre las direcciones del *establishment* censor y la voluntad de los autores. Aquel caso tuvo un desarrollo denso de significado: más que padecer las consecuencias del rechazo de avenirse a un pacto con los representantes de la autoridad, el autor aceptó intervenir en el texto, censurándolo. Aun sin entrar en detalles, este último episodio es sintomático, por una parte, de la debilidad del autor y del *establishment*, y por otra de las respectivas fuerzas, que al final lograron el compromiso. El caso parece indicar claramente que el modo de resolver con eficacia el problema desde dentro, sin recurrir al poder cristiano (que siempre debe imaginarse interesado en la difusión de un libro subversivo contra el judaísmo) haya sido el de restaurar el vínculo entre el ejercicio de la autoridad y la producción del texto que se debía ofrecer al público, es decir, favorecer una integración —aunque *sui generis*— del autor en la esfera de la autoridad. Si la observamos desde la perspectiva de la minoría hebrea, privada de poder, esta evolución parece, pues, reflejar las dificultades de ejercer de un modo efectivo la censura —ya conocidas por los censores en la época tridentina [32]— y, más aún, todo ello parece anticipar otras manifestaciones similares de debilidad, registradas más tarde en el terreno de la mayoría cristiana, como el ya mencionado discurso de la Iglesia cristiana en la época moderna [33].

El caso de 'Azariah de Rossi, y más ampliamente el de la minoría hebrea, puede, pues, ser interpretado como ejemplo

---

[32] *Vid.* los estudios mencionados en la nota 30.

[33] *Vid.* nota 2.

especial de una más general restauración del viejo vínculo entre autores y autoridad, en el cuadro de la reestructuración que siguió a la toma de conciencia de las respectivas debilidades, subrayadas por la introducción de la imprenta. Cabe recordar al respecto, aun a vuelapluma, que a la pérdida de control del *establishment* sobre los autores correspondió además, en el umbral de la Edad Moderna, la pérdida del control de los autores sobre su propia obra, por el simple hecho de que el libro podía ser ya comprado y leído por cualquiera. Por ello, se tiene razón al pensar que la censura preventiva es el homólogo de la institución de los derechos de autor [34], bajo el impacto de la presión de una cultura cada vez más configurada en los deseos del consumidor, a diferencia de la época del manuscrito, en la que se verificaba exactamente lo contrario [35]. En este sentido, la estrecha relación entre una primera forma de *copyright* [36] y la historia de la represión del libro hebreo, tal como se nos presenta, por ejemplo, en la crónica de las vicisitudes de la editoría veneciana durante el siglo XVI [37], es muy significativa. Aunque aún no está clara en sus detalles —y aquí nos sería imposible resumirla— el episodio ya mencionado de la condena de la quema del Talmud en 1553, y de la oposición a tal condena, está estrechamente relacionado con la historia de la competencia entre las editoriales de Bomberg y de Giustinian, de lo que modernamente se definiría como "espionaje industrial", junto con las calumnias relativas a ese "espionaje" [38]. Los intereses de los autores y de los impresores se en-

---

[34] *Vid.* Docherty, *On Modern Authority*, *cit.*, *ibíd.*

[35] *Vid.*, por ejemplo, W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Londres-Nueva York, 1987 (4.ª ed.), p. 122; A. Petrucci, "Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans l'Italie de la Renaissance", en *Annales. Economie, Société, Civilisation*, XLIII (1988), pp. 823-847.

[36] Sobre este punto, *vid.* la reciente aportación de E. Armstrong, *Before Copyright. The French Book-Privilege System, 1498-1526*, Cambridge, 1990.

[37] M. Benayahu, *Haskamah u-reshuth bi-defussey Venezia (Copyright, Autorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice)*, Jerusalén, 1971.

[38] *Vid.* K. R. Stow, "The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of the Sixteenth Century Catholica Attitudes toward the Talmud", en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, XXXIV (1972), pp. 435-459.

cuentran y a la vez se desencuentran con los que ostentaban la autoridad y el poder, dando lugar a la evolución sociocultural y política que tan bien conocemos [39]. Una última observación sobre la historia de la minoría hebrea, en la cual esa confluencia ambivalente presenta características especiales y ciertos aspectos curiosos que destacará aún más la fuerza constitutiva, más allá de cuanto a primera vista se pueda imaginar [40]. Sin entrar en detalles, se puede evidenciar fácilmente que el ejercicio de la censura cristiana modificó, en ciertos casos, los contenidos de los textos que circulaban entre los hebreos, poniéndolos más en consonancia con el gusto cristiano y contribuyendo, en última instancia, a la disminución de las diferencias entre la cultura judía y la cultura cristiana [41]. Si lo contemplamos retrospectivamente, el fenómeno puede manifestarse bajo una luz positiva. El lector sensible no pasará por alto el hecho de que, de cualquier modo, se trató de una forma de ejercicio de poder represivo sobre una minoría carente de poder y que, en consecuencia, el vínculo entre textos y poder se presenta mucho más complejo de lo que una perspectiva crítica nos haya acostumbrado a valorar.

En la óptica de la dificultad de aspirar a un control sobre las lecturas, la transformación del perfil sociocultural de la sociedad hebrea, acelerada por el rápido desarrollo urbano de los hebreos de Occidente, ha revelado una serie de analogías con el correspondiente fenómeno observado en el ámbito de la sociedad cristiana, pero también un primer grupo de diferenciaciones. De esto último hemos destacado en especial un primer rasgo de analogía entre las situaciones de la comunidad judía y otras situaciones en las que el ejercicio del con-

---

[39] *Vid.* al respecto la discusión entre Rotondò y M. Berengo en *Le pouvoir et la plume*, *cit.*, pp. 303-306.

[40] *Vid.* A. Patterson, *Censorship and Interpretation. The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, Wisconsin, 1984. *Ibíd.*, p. 4: "It is to censorship that we in part owe our very concept of 'literature'".

[41] Por lo que respecta a Italia, el fenómeno lo ha puesto en evidencia parcialmente R. Bonfil, "Le biblioteche degli ebrei d'Italia nell'epoca del Rinascimento", en *Atti dell'VIII Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*, S. Miniato (Pisa), noviembre de 1988.

trol cristiano de las lecturas presentó aspectos de una evidente debilidad, como fue el caso de la Iglesia católica en la época laica. En virtud de esta característica, la relación entre sagrado y profano, asimilado en categorías como útil/dañino, permitido/ prohibido..., ha resultado, en el terreno judío, mucho menos rígidamente polarizado y transformado en efectiva política de represión que en la sociedad cristiana.

Lectura y sociedad: hacia el libro abierto

Hemos mencionado ya el grado de arraigamiento que podía tener, incluso entre los hebreos medievales, la idea de la necesidad de una mediación autorizada entre el texto sagrado y el individuo y hemos señalado algunos motivos. Añadamos ahora que, en consecuencia, también entre los hebreos fue durante un largo tiempo dominante el fenómeno de una literatura transmitida oralmente junto a los textos escritos [42], al lado de una rígida normativa de reglamentación de los respectivos sectores:

> No es lícito transmitir oralmente lo que debe ser escrito, ni es lícito poner por escrito lo que debe ser transmitido oralmente (T. B. Ghittin 60b).

En toda la alta Edad Media, que corresponde a la época del "cierre del libro" en el Occidente cristiano, los exponentes de la hegemonía ecuménica babilónica desarrollaron esta idea interpretando los periodos sucesivos de la formación del *corpus* de literatura escrita que constituía el conjunto del saber hebreo tradicional, como asimismo las fases de decadencia.

En la llamada *Epístola de Rav Sherirà Gaon* [43], el autor, del siglo X, confirió a esta interpretación una formulación siste-

---

[42] *Vid.* R. Bonfil, "Can Medieval Storytelling Help Understand Midrash?", de próxima publicación en las Actas del Convenio que tuvo lugar en Boston en enero de 1988.

[43] Sobre esta obra actualmente se puede consultar *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, N. D. Rabinowich (Trad. y Ed.), Jerusalén, 1988.

mática, que tuvo una fortuna extraordinaria en el medioevo. Sin embargo, al realizar esto, caracterizaba a la vez inequívocamente las "fases de decadencia" como otras tantas fases de reestructuración de los espacios pertenecientes a la oralidad y a la escritura respectivamente, y las fases de "apertura" de los textos que antes estaban cerrados al público, y, por tanto, la ampliación del campo de lectura para ese público. Del modo en cómo las comprendía Rav Sherirà, esas fases eran en su época un hecho realizado. Al definir el agrandamiento del campo de la lectura y de la escritura en términos de decadencia, Rav Sherirà quería evidentemente apuntalar la autoridad de los *leaders*, que se consideraban los únicos mediadores autorizados entre lo sagrado y lo profano, exclusivos representantes de Dios en la tierra, a su modo *Vicarii Dei* del tipo de los *Vicarii Christi* que se sientan en Roma en el trono de Pedro. Sin embargo, del mismo modo que para la Iglesia de Roma, los límites de esa autoridad debían ser establecidos por la capacidad efectiva de traducir la autoridad en poder social y político. Por consiguiente, lo que vivió la Iglesia de Roma más o menos desde el siglo XIV en adelante, le sucedió al líder espiritual ecuménico en torno al año 1000, cuando, por numerosos motivos, se vino abajo la estructura jerárquica y sagrada que había sido construida en la época del califato abasí. La idea de la preponderancia de la Palabra y de la decadencia debida al gradual incremento del campo de los textos accesibles a todos en el Occidente cristiano fue relegada por los hebreos al dominio del imaginario. En la nueva realidad, las peculiares condiciones sociopolíticas de la diáspora estimularon a hacer virtud de necesidad, de modo que la idea de aquella decadencia alimentó tanto la consideración del acceso a los textos escritos en términos de *sacralidad disminuida* como la justificación para acceder a ellos [44]. En otras palabras, será lógico esperar que, como consecuencia de la diferencia en cuanto al ejercicio del poder, la "clausura" medieval de los libros fuera, en terreno hebreo, menos efectiva que en campo cris-

[44] En cuanto a los textos que fueron "abriéndose" paulatinamente, también éstos estaban recogidos en la *Epístola de Rav Sherirà*.

tiano; que el esfuerzo necesario en el ámbito hebreo para "abrir" el libro a un público cada vez más numeroso y el paso del tiempo necesario para una relativa evolución en este sentido hayan sido menores que los registrados en el ámbito cristiano; y que, por consiguiente, el grado de laicización de la práctica de la lectura fuera durante el medioevo más alto entre los judíos que entre los cristianos.

En efecto, entre los hebreos el acervo de textos "cerrados", transmitidos por lo general oralmente, en ambientes herméticamente cerrados, se restringió, ya en la alta Edad Media, a textos de naturaleza mística o mágica. Hemos visto ya como incluso en el ejemplo anteriormente citado del *Rollo de Ahimá àz* hace una explícita referencia a un libro de esta categoría. Como hemos demostrado en otro trabajo [45], es probable que la prohibición de lectura de los libros de mística tenga relación con el proceso de difusión en Occidente del Talmud babilónico, a partir del siglo IX, en sustitución del sustrato de cultura palestina al que hay motivos para asignar buena parte de aquellos libros. Pero creemos que existe un parámetro mucho más eficaz para medir la diferencia entre sociedad hebrea y sociedad cristiana en esta época. Aunque hasta ahora estamos bastante mal informados sobre las posibilidades de acceso del público a los libros en el alto medioevo, es casi cierto que ni siquiera en aquel periodo se ha hallado en la sociedad hebrea un fenómeno análogo al típicamente cristiano de la producción y conservación de los libros en los ambientes monásticos. Aun queriendo valorar generosamente la injerencia laica en esos ambientes, el hecho mismo de que los grandes señoríos monásticos reflejasen en general el estrecho vínculo entre el poder político y el religioso se traducía naturalmente en un relativo impedimento o limitación, del acceso a los libros, conforme al deseo de los poderosos [46]. Por lo que sabemos, un fenómeno de esta índole fue totalmente desconocido a los hebreos en el Occidente cristiano.

---

[45] Bonfil, *Tra due mondi*, *cit.*

[46] *Vid.*, por ejemplo, G. Cavallo, "Aspetti della produzione libraria nell'Italia meridionale longobarda", en *Libri e lettori nel medioevo*, *cit.*, pp. 101-129.

El estudio como ritual religioso

En este sentido, fue de gran importancia una diferencia fundamental entre judaísmo y cristianismo: la práctica del estudio que en esta época es difícilmente distinguible de la práctica de la lectura [47]. A la formación de la idea del estudio en la mentalidad medieval de los hebreos occidentales contribuyeron diferentes factores, entre los cuales recordamos especialmente los siguientes: la importancia primordial —ya en el primer siglo del periodo vulgar— de la actividad académica como sustituta del ritual, después de la destrucción del Santuario; el declive de las hegemonías ecuménicas orientales, verificado exactamente en el periodo de formación de las comunidades hebreas en la mayor parte de Occidente [48]; la naturaleza eminentemente ciudadana de aquellas comunidades [49]; la preeminencia adquirida por el comercio del dinero entre las actividades económicas de los hebreos; la tradición del vínculo ya instaurado establemente durante la época de las hegemonías ecuménicas orientales entre el saber, entendido en términos sacralizados, y el ejercicio de la autoridad y el poder, del cual los componentes políticos estaban necesariamente limitados, pero que de todos modos se entendía en términos de realeza, hasta el punto de que los rabinos adoptaron con respecto a ellos la semántica característica de esta última [50]. Pero, sobre todo, tuvo una importancia decisiva, desde el punto de vista que aquí nos interesa, el hecho de que uno de los

---

[47] M. A. Shulvass, pionero en éste como en muchos otros campos, observaba ya este nexo en la premisa a uno de los escasísimos libros dedicados a nuestro argumento por estudiosos de la historia hebrea; *vid.* su volumen "Le-Toledoth ha-Sefer bi-Tehum Tarbuth ha-Yahaduth ha-Ashkenazith bi-yemey ha-Beinayim" ("Para la historia del libro en el área cultural del judaísmo askenazí") en *Samuel K. Mirsky Jubilee Volume*, S. Bernstein-A. Churgin (Eds.), Nueva York, 1958, pp. 337-349 (reeditado en M. A. Shulvass, *Bi-Tsvat ha-Doroth* [En el eje de los siglos], Tel Aviv-Jerusalén, 1960, pp. 9-22).

[48] Goitein, *A Mediterranean Society, cit., ibid.*

[49] *Vid.* nota 13.

[50] Bonfil, *Le savoir et le pouvoir, cit.*

rasgos más notables de la diferencia entre la definición de la identidad cultural de los hebreos y la de los cristianos se manifestó en la percepción hebrea del estudio como *ritual religioso*. El fenómeno tiene sus raíces probablemente en los orígenes de las respectivas tomas de conciencia de los dos grupos en recíproca oposición, en la antítesis entre el Verbo-Cristo-Logos y la Torah-Escritura-Nomos. Esta antítesis, excesivamente puesta en evidencia por la secular polémica cristiana con respecto a los hebreos, se encuentra claramente expresada asimismo en las fuentes hebreas de los primeros años del periodo vulgar, por ejemplo en la definición de la *Torah* como *divino pedagogo* (Misdrash *Genesi Rabbah*, I, 1) [51], en contraste con la idea del *humano pedagogo*, del cual la enseñanza paolina *(Gal.* 3, 24; *Rom.* 10, 4) quería liberar a la cristiandad del Cristo [52]. Esto consiguió un fondo de contraste de *très longue durée* entre la mentalidad hebrea y la cristiana. Sucedió entonces que en el tránsito de un campo a otro, la tensión entre la escritura y la palabra terminó por presentar una diferenciación que roza incluso la inversión de las tendencias. Creemos que es desde esta óptica desde donde se debe enfocar el hecho mencionado más atrás cuando decíamos que, hasta los umbrales de la época moderna, no se verificó entre los hebreos un fenómeno de limitación del acceso a la escritura en favor de la palabra comparable al que encontramos entre los cristianos y que, como es sabido, se disolvió por sí mismo después del éxito de la Reforma. Para quien configuraba su propia identidad religiosa por medio del *Texto de la ley* más que con el *Logos del Hijo de Dios*, en el cuidadoso respeto de las normas contenidas en ese texto y no por medio de una fe menos precisa, en la *littera*, como también a los cristianos les gustaba repetir de modo provo-

---

[51] Ed. Theodor-Albeck, Jerusalén, 1965, p. 1.

[52] Sobre este tema en particular, parte de la antítesis más general Ley-Cristo que está en el fondo del pensamiento de san Pablo, *vid.* M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Juifs et Chretiens dans l'Empire Romain (135-425)*, París, 1948, 1964 (2.ª ed.), pp. 96-97.

cador, era natural que el estudio del Texto revistiera una importancia capital.

Una tradición secular establecía para los hombres hebreos el deber (religioso) de dedicarse sistemáticamente al estudio. En teoría al menos, a fin de cumplir con el deber de estudiar, cada hebreo varón podía tener libre acceso a los textos que por consenso general no eran considerados peligrosos. En cuanto a las mujeres, su exclusión del estudio se justificaba tradicionalmente con la idea del peligro que éstas podrían correr al aventurarse en una empresa inadecuada a la ligereza de la mente femenina *(vid.* T. B. Sabbath 33b; Kiddushin 80b). En las primeras páginas del Talmud, los hebreos encontraban ya claramente formulado el *ethos* de la lectura individual en la sinagoga:

> Al volver del campo, por la tarde, acuda a la sinagoga [antes que a casa]; el que tenga práctica en la lectura [de la Biblia] léala; el que esté acostumbrado a estudiar *mishnah*, estudie *mishnah;* recite entonces el Shemà' [es decir, los versículos bíblicos del *Deut.* VI, 4-9; XI, 13-21; *Num.* XV, 37-41, porque la práctica religiosa obliga a recitar por la mañana y por la tarde] y la oración vespertina y luego vaya a cenar. (T. B. Berakhoth 4b).

Los códigos sucesivos recogieron y ampliaron de distintos modos esta norma antigua.

La sinagoga como "Biblioteca pública"

Si a la luz de la evolución histórica registrada en el campo cristiano no nos equivocamos al establecer una correlación entre la desaparición de la limitación del acceso a los textos y el progreso de la laicización, y si, por tanto, estamos autorizados a interpretar desde esta óptica la diferencia que hemos descubierto entre hebreos y cristianos, podremos volver a tomar en consideración esa proposición general. Después de cuanto acabamos de decir podremos añadir que a partir de la época del primer paso sensible de la oralidad a la escritura a mediados del año 1000, la práctica de la lectura individual

en las sinagogas en el Occidente medieval presenta aspectos de sorprendente modernidad respecto a la de la sociedad cristiana. Efectivamente, la sinagoga medieval no es equiparable a la iglesia cristiana. Al tratar en otro trabajo de la sinagoga en Italia, hemos indicado algunos elementos característicos, en nuestra opinión universalmente válidos, naturalmente *mutatis mutandis*, para todos los grupos que se distinguían de la mayoría en el plano religioso [53]. Sobre un fondo intensamente marcado por la religiosidad, se percibe claramente la marcada presencia de elementos profanos de los que hemos hablado de un modo más general anteriormente. Además de un lugar de oración, la sinagoga funcionaba en el medioevo como un auténtico "centro social" hebreo y, asimismo, como biblioteca pública. Encontramos así la organización de colecciones de libros en la sinagoga, mantenida por la conservación de un *ethos* basado en algunas ideas fundamentales de *très longue durée* de la ideología cultural hebrea: las de la responsabilidad recíproca de los miembros del grupo, de la organización comunitaria como institución corporativa basada en la idea jurídica de la sociedad [54], además, naturalmente, de la ya mencionada del estudio considerado como un deber religioso de los individuos y del grupo. Estamos aún lejos de las ideas modernas de la lectura pública como campo de intervención de la sociedad y del Estado, de la definición institucional de la responsabilidad de éstos en la gestión de las bibliotecas abiertas a disposición del público, de la biblioteca entendida como propiedad pública, etc. [55]. Pero estamos ya en el punto de confluencia entre la gestión privada de una colección de libros

---

[53] R. Bonfil, "La sinagoga in Italia come luogo di riunione e di preghiera", en *Il Centenario del Tempio Israelitico di Firenze. Atti del Convegno, 24 ottobre 1982*, Florencia, 1985, pp. 36-44.

[54] Sobre la organización comunitaria *vid.*, en general, S. W. Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, 3 vols., Filadelfia, 1942; S. Schwartzfuchs, *Kahal: la communauté juive de l'Europe médiévale*, París, 1986.

[55] *Vid.* R. Chartier, "Urban Reading Practices, 1660-1780", en *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton, N. J. 1987, pp. 183-239; Chartier-Hébrard, *Discours sur la lecture*, *cit.*, pp. 81-167.

y las instituciones públicas de la sociedad, lo que significa la aparición de la idea de la biblioteca pública, hecho en el que se anticipa claramente a la sociedad cristiana. En la perspectiva de la limitación de las posibilidades de ejercer el poder público, seguramente el fenómeno podrá ser interpretado como un caso especial dentro de un general agrandamiento de la capacidad de la iniciativa privada y de la concepción de la comunidad hebrea como sociedad corporativa, en el sentido de que ésta introdujo un componente de neutralización de las fuerzas sustentadoras características de la sociedad medieval (el estatus) a favor de una noción típica de la modernidad (lo contractual) [56]. Ya que es de la ideología de la responsabilidad colectiva, de la que toma la idea de la necesidad de poner los libros de propiedad privada a disposición de otros con el fin de difundir la práctica del estudio individual, que es sobre todo práctica de lectura.

Entre los siglos X y XI encontramos, por ejemplo, en el área de cultura mediterránea, un responso de Rabbi Gershom, llamado Luz del Exilio *(Me'or Ha-Golah*, 960-1028), en el que se asume como un axioma que "los libros no están hechos para ser almacenados, sino para ser prestados". La cuestión sobre la que trataba el responso se refería al caso de un préstamo concedido sobre unos libros empeñados, que en el momento de la devolución se observó que estaban demasiado usados, por lo que el deudor reclamaba una indemnización, mientras que el acreedor sostenía que el uso de los libros era parte (debemos añadir: tácitamente) del negocio. Con sus propias palabras:

> con esta condición te he concedido el préstamo sobre el empeño de esos libros —con la condición de poder estudiar y enseñar con ellos e incluso prestarlos a otros [57].

---

[56] Para el modelo sociológico *vid.*, por ejemplo, K. Polanyi, *The Livehood of Man*, Nueva York, 1977, p. 5.

[57] *The Responsa of Rabbenu Gershom Meor Hagolah*, S. Eidelberg (Ed.), Nueva York,1955, nº 66, pp.153-154. Es cierto que, como observa acertadamente Eidelberg, algunas décadas más tarde el axioma no era compartido por todos *sic*

Entre las reglas de moral religiosa de los pietistas del área renana (*Hasidey Ashkenaz*, siglos XII-XIII), encontramos una sección completa de unos sesenta parágrafos dedicada a los comportamientos relativos a los libros: cómo conservarlos guardados "en un arca bella y decorosa", cómo evitar estropearlos, etc. Son asimismo testimonios del desarrollo de una sensibilidad con respecto al libro considerado como objeto de uso, manteniendo un gran respeto porque contenían el mensaje divino, pero también porque era muy caro y como tal de difícil acceso a los menos adinerados; pero, a la vez, son también testimonios de una toma de conciencia de la necesidad de remediar esa dificultad y lograr que el aprovechamiento del libro fuera posible para una gran mayoría. Entre esas normas, hallamos *exempla* de personas piadosas, acostumbradas a poner sus libros a disposición de todos [58]. Algunos documentos, realmente raros y aún por estudiar desde el punto de vista prosopográfico y sociológico, testimonian el hábito por parte de algunos individuos no sólo de dejar en el testamento sus libros a las sinagogas [59], sino también de depositarlos en ellas como un préstamo permanente, poniéndolos a disposición del público sin renunciar por ello a su propiedad. Así, por ejemplo, un hebreo italiano escribía en una página blanca de un manuscrito datado en 1433 [60] el elenco de libros de un tío suyo, de nombre Isacco da Tivoli, depositados en la sinagoga local.

---

et simpliciter. Pero *vid.* también la cita de los *Responsos* de Rabbi Meir de Rottenburg (siglo XIII), ed. Praga, n.° 179, en donde se asume también axiomáticamente que "un hombre acostumbra a prestar sus libros a los estudiosos".

[58] *Sefer Chassidim*, ed.Wistinetzki, J. Freimann (Ed.), Francfort del Main, 1924 (2.ª ed.), n.° 309, p. 99; n.° 1215, p. 303, etc.

[59] Sobre la costumbre de dejar los libros como herencia a las sinagogas *vid.*, por ejemplo, el caso de Bonaiuto de Bagnacavallo, que dejaba a la sinagoga situada en la casa de Musetto de Padua una Biblia en cuatro volúmenes "ut omnes volentes legere possint et discere". El documento ha sido publicado por R. Cessi, "La condizione degli ebrei banchieri in Padova nel secolo XIV", en *Bollettino del Museo Civico di Padova*, VI (1907); se puede consultar también en *ibíd*, *Padova Medievale. Studi e documenti*, D. Gallo (Ed.), Padua, 1985, doc. I, p. 329.

[60] Vat. Urb. 22/1.

Mientras estudiaba el inventario de libros de los herederos de un tal Leon ben Joab, redactado en Cesena en 1445, Isaia Sonne advirtió en este tipo de colección una especie de *"public library in Renaissance style"*, lo que le indujo a confrontarla con la colección de Malatesta fundada poco después, en 1452, sobre el modelo de la de Cósimo de Medicis, que era de 1441 y a la que se suele atribuir la primacía absoluta [61]. La peculiaridad de este modelo (es decir, del hecho de que los libros no se *donaban* a la sinagoga, sino que se *depositaban)* probablemente deba ser explicada por la gran inestabilidad y la consiguiente movilidad de las instalaciones hebreas: los propietarios que, además, veían en los libros una forma de invertir dinero [62], querían evitar evidentemente que sus actos de generosidad les hicieran imposible utilizar sus propios libros en el caso de que se trasladaran a otro lugar. El hecho debe interpretarse teniendo presente la praxis, de la que tenemos algunos testimonios, como un modo de exentar a los libros del capital imponible resultante de la tasación [63].

Es inútil subrayar el hecho de que todas prácticas son clarísimas expresiones de la concepción paternalista de la sociedad y de la educación: de hecho son los más adinerados, y por ello los más poderosos, quienes decidían qué se debía poner a disposición del público. En su condición de sostenedores materiales del grupo, los poderosos son *magna pars* en la formación de la mentalidad colectiva dentro de la sinagoga, que es la institución más significativa del *establishment.* Sin embargo, *ellos no son los patronos absolutos de éstas.* Las comunidades hebreas pusieron a punto tempranamente un sistema muy peculiar de tasación mixta, en virtud del cual también los pobres exentos del deber de contribuir a los gastos públicos, si no vivían de la caridad, debían participar en la gestión de la sina-

---

[61] I. Sonne, "Book Lists Through Three Centuries", en *Studies in Bibliography and Booklore*, II (1955-1956) y especialmente pp. 7-9.

[62] *Vid.* Shulvass, *Le-Toledoth ha-Sefer bi-Tebum Tarbuth ha-Yahaduth ha-Ashkenazith bi-yemey ha-Beinayim, cit.*, pp. 21-22.

[63] *Ibíd.*

goga. Ésta gozaba, pues, de un grado de democratización muy superior al de otras instituciones públicas. La iniciativa privada confluía en la institución pública, en una atmósfera de virtual consenso democrático, aun así bastante *sui generis*. Los ricos depositarios de libros en las sinagogas no eran los patronos absolutos del campo de la lectura, en el sentido de que no podían promover disidencia alguna del *consensus* general, del modo en que podría hacerlo, por ejemplo, una moderna oposición sociocultural y política rica de fondos. Esta consideración nos permite, por tanto, considerar las colecciones de libros de las sinagogas como representativas de las actitudes colectivas en cuanto a las lecturas predilectas. Estudiadas bajo esta luz, las colecciones pueden sin duda poner en evidencia las diferencias entre las diferentes áreas culturales —por ejemplo, entre los hebreos que vivían en el área germánica (askenazí) y los de tradición española o italiana [64]. Aún no se ha realizado un estudio sistemático de los inventarios medievales de libros hebreos. Sin embargo, en lo que se ha investigado hasta el momento [65] podemos destacar algunas interesantes características generales. Por ejemplo, en el ya mencionado inventario de libros de la herencia de Leon ben Joab de Cesena, es sorprendente encontrar un ejemplar de *El príncipe y el monje*, es decir, una obra de literatura profana (aunque de con-

---

[64] *Vid.*, por ejemplo, Sonne, *Book Lists Through Three Centuries*, *cit.*

[65] Como primera referencia bibliográfica, *vid.* Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities*, *cit.*, pp. 272-280; Z. Baruchson, *ha-Sifriyot ha-Peratiyot shel Yehoudey Duksut Mantua (The Private Libraries of North Italian Jews at the Close of the Renaissance. Chapters in the History of the Book and Reading Interests as Reflected in the History of the Book Lists of Mantuan Jews at the End of the 16th Century)*, Ph. D. Bar Ilan University, 1985 (en hebreo con resumen en inglés); a este estudio de la profesora Baruchson le han seguido algunos artículos particulares, el más reciente de éstos es "Tefutsat Sefarim Kitvey Kodesh ve-Sifrut Classit be-Sifriyot Yehudey Italia" ("La difusión de textos de carácter religioso y de la literatura clásica en las bibliotecas de los hebreos en el Renacimiento italiano"), *Italia*, VIII (1989), pp. 87-99 de la parte hebrea, donde el lector encontrará recogidos los artículos precedentes de la autora. Por último, *vid.* J.-P. Rothschild, "Quelques listes de livres hébreux dans des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris", en *Revue d'histoire des textes*, XVII (1987), pp. 291-346, en donde se mencionan estudios anteriores del autor y de muchos otros.

tenido moralizante), encuadernada junto al tratado *Avoth* de la *Misnah*, acompañado por el comentario de Maimónides. Además, junto a los textos de contenido doctrinal, y sobre todo, normativo, ético y exegético —que constituyen la parte principal de este inventario— encontramos también textos de gramática. En otras palabras, el componente profano está totalmente presente en esta colección de la sinagoga. La escasez de testimonios relativos a los inventarios de esta índole no nos permite aún llegar a conclusiones fundadas sobre los contenidos típicos. Sin embargo, podemos añadir aquí la impresión de la promiscuidad entre lo sacro y lo profano, que se deduce más claramente después del examen de los inventarios de colecciones privadas, que son bastante más numerosas. Desde este punto de vista, la situación no debe ser interpretada de un modo distinto de la que hemos analizado, en la sociedad cristiana, en los diferentes estudios de historia de la mentalidad y que ha sido ilustrada con comportamientos como el del rey Francisco I —que era profundamente cristiano— o el de Margarita de Navarra, analizados por Philippe Ariès [66]. Esta situación está ampliamente demostrada por el examen de los contenidos de la producción literaria de la época [67]. Sin embargo, el hecho de que las colecciones privadas parecen presentar una semejanza muy profunda con las públicas que hasta el momento han salido a la luz nos lleva a formular cautamente la hipótesis, aún por corroborar, de que, en su conjunto, los contenidos de las colecciones que se ponían a disposición de los lectores presentan un carácter esencialmente homólogo a la tendencia general a una laicización más acentuada. Sea como fuere, el examen de los contenidos de los

---

[66] Ph. Ariès, "L'histoire des mentalités", en *La nouvelle histoire*, J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (Eds.), París, 1978, pp. 402-422.

[67] Un ejemplo típico puede ser la producción de Mosè ben Joab Rieti, que vivió en el siglo XVI en Florencia: en su colección aún manuscrita de poesía, estudiada en su tiempo por Umberto Cassuto, están reunidas las poesías religiosas y poesías que nuestra sensibilidad moderna calificaría simplemente como pornográficas. *Vid.* U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Florencia, 1918 (1965, 2.ª ed.), pp. 340-346.

inventarios nos conduce a una constatación mucho más importante. En este sentido, aparece una característica muy clara: la división entre lo sagrado y lo profano, en el caso de las colecciones hebreas, tanto públicas como privadas, se basa en el plano lingüístico más que en el de los contenidos: mientras que en los escritos hebreos encontramos toda clase de textos —algunos incluso "escandalosos", si los consideramos bajo una óptica "puritana" y en relación con el contexto al que pertenecen— textos en latín y en vulgar están prácticamente ausentes del espacio de las lecturas de los hebreos.

Lengua sagrada, lenguas vulgares

Por lo que concierne a la alfabetización, no es nuestro propósito el de determinar la cantidad de personas capaces de transformar un texto escrito en expresiones orales, ni tampoco de cuantificar el número de individuos que podían escribir las letras del alfabeto. Al menos desde el siglo XI en adelante, la sociedad hebrea puede considerarse, en sentido estricto, altamente alfabetizada. Incluso las mujeres hebreas eran capaces de utilizar un breviario de oraciones y de seguir en el texto escrito la liturgia y la lectura de la lección bíblica en la sinagoga. Sin embargo, son hechos bien distintos leer mecánicamente y comprender el sentido de lo que se lee; dado que para los judíos la lengua hebrea en la que se escribe la mayor parte de sus textos no era la lengua del discurso cotidiano, podemos imaginar que el grado de alfabetización de la sociedad funcionaba de un modo diferente que para los cristianos. Entre éstos, con el aumento de la difusión de la producción en lengua vulgar, sobre todo en la época de la imprenta, a un grado cada vez más alto de alfabetización le correspondió una reducción análoga de la distancia entre los textos y la sociedad. Por el contrario, entre los hebreos sucedió un fenómeno diferente: por lo que concierne a la lengua hebrea, la alfabetización no registró ningún progreso revolucionario, pero la situación fue radicalmente diferente en cuanto a la lengua vulgar. El análisis de este hecho está aún apenas esbozado, no obstante está claramente delineado. Parcialmen-

te, ha sido puesto en evidencia en un estudio sobre la Italia de la época barroca [68].

Para comprender el sentido de la transformación que se puso en marcha entre los hebreos en el siglo XVI es necesario reflexionar sobre el hecho de que la exclusividad del hebreo como lengua de producción literaria en el Occidente cristiano está en contraste con todo lo que aconteció en el área islámica, en donde el árabe, con frecuencia escrito en caracteres hebreos y oportunamente enriquecido con términos y dialectos característicos del hebraísmo, fue universalmente adoptado como legítimo medio de expresión literaria, incluso para obras de contenido doctrinal y religioso [69]. Probablemente, la casi total ausencia de producción hebrea occidental en latín tiene relación con el hecho de que éste fue en el medioevo la lengua casi exclusiva de comunicación intelectual entre los literatos cristianos, entre los cuales es bien conocida la preponderancia de los hombres de la Iglesia [70]. Así pues, no es absurdo pensar que la carga negativa del latín fue para la mentalidad hebrea muy superior a la del árabe que, en comparación, podía incluso parecer neutra. Si es así, la lengua de expresión literaria asumió en el área cristiana una función de verdadera barrera cultural. Por otra parte, el periodo en el que el latín fue la lengua privilegiada de expresión literaria es el mismo en el que la mentalidad común atribuía un carác-

---

[68] R. Bonfil, *Changing Mentalities of Italian Jews between the Renaissance and Baroque Periods. Some Preliminary Reflections*, en imprenta.

[69] Por ejemplo, las más importantes obras medievales de teología hebrea: el *Libro de las Opiniones*, de Sa'adià Gaon (siglo X), el *Kuzari* de Giuda Levita, la *Guía de los Perplejos* de Maimónides (siglo XII).

[70] Sea cual sea la toma de posición en la discusión actual sobre el grado de importancia del latín en la definición de *literacy* (*vid.*, sobre este punto, por ejemplo, F. H. Bauml, "Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy", en *Speculum*, LV (1980), pp. 237-265, y la reciente actualización de D. H. Green, "Orality and Reading: The State of Research in Medieval Studies", en *Speculum*, LXV (1990), pp. 267-280, en nuestra opinión ésta no debe tener repercusiones sensibles en nuestra conclusión. Y tal vez sería oportuno recordar aquí que para la Iglesia católica el latín era rotundamente una lengua sagrada. *Vid.* I. M. Resnick, "Lingua Dei, lingua hominis: Sacred Language and Medieval Texts", en *Viator*, XXI (1990), pp. 51-74.

ter de clara inferioridad al vulgar con respecto al latín. Desde esta óptica, hebreos y cristianos se encontraban completamente de acuerdo. También los hebreos, por tanto, relegaban al vulgar al lugar de las actividades "inferiores", fuera cual fuera el origen de la inferioridad. El vulgar era la lengua del discurso cotidiano (y, por tanto, profano), del de la comunicación con los no hebreos (culturalmente inferiores porque eran cristianos), y del de la mujeres (inferiores porque eran mujeres). Son realmente escasas en este periodo las mujeres capaces de entender un texto en hebreo, a no ser que fuera muy elemental, y los testimonios en este sentido destacan los casos como extraordinarios. Es emblemático el hecho de que hasta una época tardía, los libros de los hebreos dirigidos a propósito a las mujeres estaban escritos en vulgar [71], pero con caracteres hebreos [72], prueba clara de que debemos distinguir entre alfabetización y lectura auténtica, es decir, no "mecánica" y ritual. Desde este punto de vista será lógico pensar que, paralelamente al proceso de desplazamiento de la carga de negatividad del vulgar se había puesto en movimiento, también para los hebreos, un proceso de legitimación de la lectura (y más tarde de la producción) en vulgar y, en correspondencia, de renuncia a la función mediadora del hebreo. El proceso debe haber sido acelerado por el cambio general de actitud con respecto al texto escrito (y desde el siglo XVI en adelante, por lo general, impreso) y además por la gradual transformación del latín en la lengua de la ciencia, cada vez más neutral. Un número elevado de hebreos se sentía autorizado a leer en vulgar y en latín, en los casos en los que los contenidos presentaban aspectos problemáticos en cuanto a la creencia religiosa. En definitiva, el cambio de actitud con respecto a la lengua hebrea puede ser interpretado en función del debilitamiento del concepto de lengua como

---

[71] *Vid.* R. Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge-Londres, 1985, p. 166.

[72] Los ejemplos clásicos son los de los libros de oraciones y de la *haggadà* de Pascua seguidos de traducciones en vulgar, además de los manuales de preceptos específicamente femeninos.

barrera social y religiosa, lo cual a su vez fue parte de un proceso más general de laicización que empezó con la difusión de la imprenta y de los nacientes nacionalismos. Desde la perspectiva de nuestro análisis, el fenómeno fue sin duda de "apertura" en cuanto a los textos no hebreos. Por otra parte, la lengua hebrea se estaba convirtiendo en una lengua esotérica, accesible a unos cuantos "elegidos", por lo general "adeptos" a la cultura religiosa, rabinos y enseñantes de judaísmo, cada vez más era una "lengua santa" —o tal vez mejor, "sagrada"— mientras que con la difusión de la alfabetización, el vulgar se afirmaba como la verdadera lengua de acceso al conocimiento en general, la lengua de la comunicación social y cultural con hebreos y no-hebreos, común a hombres y mujeres (a las que, de todos modos, había conquistado la práctica de la lectura), la lengua del "profano".

Mutatis mutandis, creemos que esta conclusión es válida para todo el Occidente cristiano, gran parte del cual en aquel lapso de tiempo se estaba lentamente repoblando de hebreos, en parte *conversos* que volvían al judaísmo y como tal portadores de una considerable disposición a alcanzar el conocimiento mediante lecturas de textos en vulgar o en latín [73].

Un fenómeno análogo tuvo lugar en la Europa oriental, pero éste debemos atribuirlo a causas distintas. Sin entrar en detalles, creemos poder afirmar con gran seguridad que una importancia capital debemos asignarle en este caso a la particularidad de la evolución socioeconómica, durante la cual una importante parte de la sociedad judía había efectuado un peculiar "regreso a la tierra", transformándose en efecto en sociedad campesina y, en consecuencia, registrando una regresión notable en el campo de la alfabetización [74]. Así pues, la "clausura" medieval de los textos se puede relacionar de modo muy simple en relación causal con aquel regreso. Por otra par-

---

[73] El fenómeno ha sido puesto en evidencia por Y. Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. A Study in Seventeenth-Century Marramish and Jewish Apologetics*, Seattle-Londres, 1981 (1971, 1.ª ed.).

[74] *Vid.*, por ejemplo, B. D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Filadelfia, 1973, pp. 107-118.

te, también la radical transformación de la capacidad del público judío para afrontar un texto en vulgar debía esperar en esta área tiempos muy recientes, que sobrepasan los límites cronológicos de este estudio. En consecuencia, mientras se consumaba en Europa oriental el divorcio radical entre la cultura hebrea y la no hebrea, se verificaba asimismo un aumento de las diferencias entre el texto (hebreo) y la mayoría de los lectores, análogo al que se había verificado, por motivos diferentes, en la Europa occidental, con el consiguiente incremento, asimismo análogo, de la diferencia entre estos últimos y los pocos lectores capaces de dominar los textos hebreos. En resumen, estamos, pues, autorizados a concluir que la característica más notable de la diferencia entre las manifestaciones de la mentalidad hebrea y la cristiana en el tránsito del medioevo a la época moderna consiste en la marcada presencia de un componente conservador de la "medievalidad" dentro del espacio cultural caracterizado por el judaísmo, en neto contraste con las variadas "aperturas" modernizantes, características del espacio cristiano y que de todos modos se habían producido y asimismo habían comprendido.

La lectura como ritual religioso: persistencias medievales

Los efectos de este componente fueron de diferentes características y son aún poco conocidas. Mencionaremos algunas entre las más importantes. Se verificó, en primer lugar, un fuerte estímulo para practicar la lectura como ritual religioso. El fenómeno es obviamente semejante al que observamos anteriormente en las sociedades medievales caracterizadas por un fuerte grado de *illiteracy* y que atribuían a los textos un valor incluso mágico, con la diferencia de que durante el tránsito a la Edad Moderna la *illiteracy* quedó restringida convenientemente al área del hebreo, que dominaba el espacio sagrado. A esta categoría de prácticas pertenecen las costumbres de leer ritualmente textos que contenían "saberes tradicionales", sin dar importancia a la comprensión de los contenidos y, por el contrario, privilegiando textos de contenido esotérico difícilmente comprensible, sobre todo el *Zohar*. Recientes estu-

dios antropológicos de este tipo de actividad, observada sistemáticamente en el ámbito de determinadas comunidades contemporáneas de tipo "oriental", contribuyen eficazmente a determinar con gran claridad los rasgos más importantes de estas prácticas [75]. Se trata de una lectura en grupo, en voz alta, que en general se tarareaba, de determinadas unidades textuales, definidas sin referencia al contenido. Así, por ejemplo, es casi universalmente arraigada la costumbre de leer por el sufragio de las almas de difuntos fragmentos de la *Misnah*, entre los cuales el único nexo de contenido consiste en el hecho de que las iniciales de los distintos parágrafos constituyen el acróstico de los nombres de los mismos difuntos. Más elocuente es aún el uso de la lectura ritual del *Zohar*, para la cual fueron impresos fascículos en los que las unidades de lectura se interrumpen y comienzan incluso en medio de una frase. Este último ejemplo extremo pone en evidencia el carácter mágico del rito, además de las cualidades del libro utilizado específicamente con esta finalidad. Diferentes participantes en este tipo de ritos atribuyen al *Zohar* cualidades metafísicas, como por ejemplo la de curar enfermedades, ayudar en delicadas situaciones afectivas, hacer fértiles a mujeres estériles e incluso apresurar la redención mesiánica. Semejantes usanzas de lecturas rituales están atestiguadas desde el siglo XII [76], pero se difundieron ampliamente, por numerosas zonas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, por obra sobre todo de un gran número de confraternidades dedicadas a actividades diversas de tipo sociorreligioso. Su carácter mágico las hizo especialmente adecuadas para ser adoptadas, si no exclusivamente, en ocasiones relacionadas con rituales de tránsito, como las ya mencionadas ceremonias por la salvación de las almas

---

[75] A. Stahl, "Ritualistic Reading among Oriental Jews", en *Anthropological Quarterly*, LII (1979), pp. 115-120; H. E. Goldberg, "The Zohar in Southern Morocco. A Study in the Ethnography of Texts", en *History of Religions*, XXIX (1990), pp. 233-258.

[76] Aaron da Lunel menciona, por ejemplo, la lectura de las Máximas de los Padres *(Pirke Avoth)* en la sinagoga. *Sefer ha-Manhiq*, Y. Refael (Ed.), Jerusalén, 1978, par. 65, pp. 189-190.

de difuntos, las vigilias que precedían a las circuncisiones, al menos tres de las festividades vinculadas con el cambio de estación (en el 15 de shevat, en la noche de Pentecostés y en la noche de *Hosha' anà Rabbah).*

Otro fenómeno importante consiste en la persistencia de métodos medievales de enseñanza y de estudio en las *yeshivot.* Es imposible analizar el tema con detalle. Mencionaremos sólo la importancia atribuida a la memorización del texto talmúdico, la importancia de la práctica del estudio en diálogos por parejas en voz alta, la ritualización de la musicalidad en la práctica de la lectura según la antigua norma del Tàlmud [77] —todos ellos argumentos que merecerían un estudio antropológico aparte—. Éstos testimonian la extraordinaria persistencia de la cultura "oral" en el peculiar área de la cultura hebrea.

Como aspecto especial de este último fenómeno debemos tal vez interpretar el rechazo de la imprenta en el campo de la normativa ritual verdadera, a lo que corresponde un extraordinario retraso en la adopción de la imprenta para los instrumentos más específicamente característicos de las relaciones sociales con connotación ritual. La regla general parece ser, en este sentido, la siguiente: cuanto más fuerte es el componente ritual de la práctica en cuestión, mayor se muestra la resistencia a la introducción de la imprenta en el lugar de la escritura a mano. De hecho el uso de la imprenta para las actas de divorcio en ese momento se considera algo irrealizable; éstos se escriben a mano siguiendo una normativa minuciosa hasta la pedantería, sobre la cual no faltan expresiones literarias de ridiculización. Lo mismo podemos decir de los rollos de pergamino usados para la lectura ritual del libro de Esther con ocasión de la fiesta de *Purim (Meghilloth*, plural de *Meghillah).* En este sentido recordaremos además que mientras se seguía la práctica medieval continúa siendo lícito —digamos que paradójicamente— ilustrar las *Meghilloth*

---

[77] *Meghillah* 32a. *Vid.* sobre este punto E. Werner-L. Kravitz, "The Silence of Maimonides", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, LIII (1986), pp. 179-201.

con miniaturas, hecho absolutamente prohibido para el libro en forma de rollo usado para la lectura ritual de la Torah; el único intento de introducir la imprenta para su reproducción hasta hoy conocido nos viene de la Italia del siglo XVI [78] y fracasó totalmente. E incluso, en la práctica en la sinogoga contemporánea se va difundiendo la costumbre de introducir la lectura de los rollos de pergamino manuscritos también para la lectura ritual de los otros cuatro libros, que no es preceptivo pero que desde tiempos inmemoriales es una ceremonia habitual con ocasión de las tres fiestas principales y del ayuno del 9 de av, conmemorativo de la destrucción de los Santuarios (el *Cantar de los Cantares* en Pascua, *Ruth* en Pentecostés, el *Eclesiastés* en la fiesta de las Cabañas y los *Threni* en el 9 de av). En el mismo sentido corresponde la persistencia, hasta una época reciente, del uso de textos manuscritos de los *Haggadoth* pascuales, en general ricamente adornados con miniaturas. Nos parece emblemático, desde este punto de vista, el hecho de que sólo recientemente, durante el siglo XIX, se introdujo la utilización de la imprenta para las *ketubboth* (plural de *ketubbah*, el acta de matrimonio que enumera los compromisos del marido con respecto a la mujer) y en esto las comunidades orientales, es decir, alejadas del clima de civilización del Occidente cristiano, se adelantaron notablemente a las europeas. Aún más emblemático resulta el hecho de que el instrumento hebreo de la *ketubbah* era el *locus naturalis* de recepción de la imprenta, análogamente a cuanto se verificó con la difusión de los certificados de matrimonio en el ambiente francés entre los siglos XVII y XVIII [79]. Desde el punto de vista que proponemos en este trabajo, este hecho negativo nos proporciona la prueba de la conexión establecida en época

---

[78] Parece ser que las *Meghilloth* en imprenta las pusieron en circulación los impresores italianos, pero desafortunadamente no se ha conservado ninguna. El hecho es mencionado por Mosè Provenzali en uno de sus responsos aún manuscritos.

[79] *Vid.* R. Chartier, "From Ritual to the Heart: Marriage Charters in Seventeenth-Century Lyons", en *Culture of Print. Power and Uses of Print in Early Modern Europe*, Princeton, N. J., 1989, pp. 174-190.

reciente entre la cultura del manuscrito y la idea de diferenciación hebrea, en perfecta correspondencia con la persistencia general del medievalismo de la sociedad hebrea.

La lectura individual: la organización del espacio gráfico

¿Leían los judíos de un modo diferente a los cristianos? Y si es así, ¿en qué sentido era "diferente" y cuáles son los límites? Probemos a seguir algunas de las pistas que hemos sugerido para orientar el análisis de estos temas en el mundo cristiano.

Intentemos, en primer lugar, estudiar el libro como una "constelación de signos" capaz de solicitar una respuesta específica por parte del lector. Tratemos de estudiar las diferentes utilizaciones del espacio gráfico y, después de la llegada de la imprenta, el tipográfico, para intentar identificar las distintas proposiciones dirigidas a los eventuales lectores por medio de aquellos signos e imágenes [80]. Una primera visión de conjunto superficial parece justificar la impresión general de que tanto la distribución del espacio gráfico como la tipología gráfica y decorativa reflejan un *outillage mental* a imagen y semejanza de los vecinos cristianos. Un estudio reciente, dedicado especialmente a la escritura, ha demostrado que no se trata de una peculiaridad de Occidente sino de una constante de *très longue durée*, omnipresente, a partir de la edad antigua. En el terreno que nos interesa específicamente en este análisis, esto se manifiesta en la extraordinaria similitud visual entre la escritura hebrea medieval y la cristiana, por ejemplo la gótica; entre las formas de modelar y de decorar las páginas en general y las iniciales en particular; entre los usos de la micrografía como lugar de confluencia de la decoración con los contenidos [81]; entre la cursiva redonda, característica del Renacimiento italiano, y la cursiva característica de la escri-

---

[80] M. Lyons, *Le triomphe du livre. Une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, París, 1987, p. 222.

[81] C. Sirat, *Ecriture et civilisations*, París, 1976, en especial pp. 2-20. *Vid.* también, M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, París, 1977.

tura hebrea italiana de la época; entre los respectivos modos de estructurar las páginas de los incunables y de las ediciones del siglo XVI; y en numerosos detalles que resultaría superfluo recoger en este trabajo. Si seguimos en esta dirección, encontramos entre los hebreos un divorcio gradual entre la visualidad del mensaje y su contenido, similar al distanciamiento cada vez más radical entre oralidad y escritura. El fenómeno es evidente, por ejemplo, en el abandono gradual de la micrografía como elemento decorativo de las imprentas; mientras que la micrografía es, antes de la época de la imprenta, un vehículo gráfico común de la *Massorah*, en la *editio princeps* de la Biblia con la *Massorah* de los tipos de Bomberg (Venecia, 1517-1522), esta última está incluida aún alrededor del texto, pero sin ningún otro elemento de decoración gráfica, prueba del hecho de que nos encontramos frente a un periodo intermedio entre la práctica medieval y la más tardía, en la cual la *Massorah* acompañará el texto a pie de página a modo de un aparato crítico normal o exegético. Siempre en el mismo orden de ideas, encontramos el paulatino divorcio entre la lectura estructurada monolíticamente sobre la "página sagrada" —cuya posición central está oportunamente destacada en la paginación— y la autoridad exegética de algunos comentarios privilegiados: a partir de la primera mitad del XVI se imprimirán diferentes comentarios bíblicos por separado, es decir, sin el correspondiente texto bíblico en el centro de la página.

Si nos detenemos, por ejemplo, en el tratamiento del espacio tipográfico, encontramos que la práctica hebrea presenta un desdoblamiento análogo al que observamos en el plano lingüístico. De hecho, por lo que concierne más directamente a la definición de la diferenciación cultural hebrea, se verifica en este aspecto una firme *persistencia de modelos medievales*, primer indicio de inversión de la estructura de la época precedente, que hemos visto caracterizada por una precoz "modernidad". Se establece, pues, una clara relación entre la conservación del modelo de paginación medieval y la relevancia del texto para la definición de la diferenciación hebrea. No sólo la organización de la página establecida por los pri-

meros impresores para ciertas obras clásicas de la cultura hebrea toma de nuevo los modelos habituales de la práctica medieval, sino que, lo más importante, esta estructura queda "congelada" desde ese momento. El modelo de las *editiones principes* comentadas de la Biblia, del Talmud, de los Códigos de Maimónides y de Jacob ben Asher (Turim) queda definitivamente fijado en la práctica tipográfica hebrea hasta nuestros días. Por otra parte, la adopción del pequeño formato de bolsillo para la literatura de evasión no tuvo entre la sociedad hebrea la fortuna que gozó la correspondiente producción vernácula [82]. El ámbito librero quedó dominado por formatos en folio y en cuarto para leer con la ayuda de un atril, preferentemente de pie, signo de deferencia con respecto a la autoridad del texto y, a la vez, símbolo del acto de la *lectura* como transmisión del saber por parte del *lector* al auditorio. El característico atril medieval (que servía también para apoyar un pequeño número de libros, y que con frecuencia representaba la totalidad de los que había en la casa) persiste como elemento típico del mobiliario de las actuales *yeshivot* y de las casas de los estudiosos "ortodoxos" a la antigua y de sus modernos imitadores: el llamado *stander*, que conserva en la semántica una vaga reminiscencia del uso de la lectura realizada de pie, y que además no es universal ni siquiera en el medioevo y aún menos en la época humanística, al menos a juzgar por las variadas miniaturas que representan lectores sentados delante de esta clase de atriles [83].

---

[82] No creemos que valga la pena tomar en consideración en este trabajo la adopción del pequeño formato para los libros de oraciones: por una parte, el fenómeno es sin duda paralelo al que se verificó en campo cristiano; por otra, no es difícil mostrar cómo también la tradición manuscrita hebrea presenta desde este punto de vista un importante componente de continuidad desde la Edad Media en adelante.

[83] Por ejemplo, Parma, Biblioteca Palatina, hebreos 3596, c. 3v, reproducido en Th. y M. Metzger, *La vie juive au Moyen Âge, illustré par les manuscrits hébraïques du XIII^e au XVI^e siècle*, Friburgo, 1982, n.º 146 frente a p. 104; Londres, British Library, Add., 14762, c. 7v, reproducido *ibíd.*, n.º 175, entre las pp. 124 y 125; Jerusalén, Israel Museum, ms. Rothschild, c. 44v, reproducido *ibíd.*, n.º 266, p. 190.

La iconografía de la lectura

La mención de las miniaturas nos invita a seguir nuestro análisis en esta dirección, intentando estudiar la práctica de la lectura tal y como está representada en el arte y en la literatura, en las pinturas y en las ilustraciones de distinta índole, en las autobiografías, en las memorias y en las recopilaciones de folclore, en los testimonios indirectos de diferentes clases [84]. Aunque no tendremos en cuenta la problemática de la interpretación de este tipo de documentación [85], ésta es escasísima. Son muy pocas las autobiografías y memorias de hebreos en la época que estudiamos [86], es prácticamente inexistente la documentación pictórica, y en cuanto a la ilustrativa (miniaturas o ilustraciones en libros impresos) no resulta tampoco demasiado interesante. Aun así, procuraremos relacionar algunos datos. De un modo no muy diferente a cuanto hemos observado anteriormente hablando de los libros como objetos parece que de las descripciones de los lectores podemos deducir con bastante exactitud los trazos de la evolución de los aspectos que habremos de relacionar con los cambios de la realidad socioeconómica durante el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Con el paso del tiempo se vislumbra, por ejemplo, un progreso gradual en la difusión del libro, sobre todo entre las mujeres; a ello corresponde un incremento del concepto de individualización en la transformación de la sociedad medieval en sociedad "burguesa" en la época sucesiva. Veamos algunos ejemplos, de entre los más importantes.

---

[84] *Vid.* Lyons, *Le triomphe du livre*, *cit.*, pp. 223, 240-248; Chartier-Hébrard, *Discours sur la lecture*, *cit.*, pp. 397-453.

[85] Ésta ha sido destacada con toda la razón en Chartier-Hébrard, *Discours sur la lecture*, *cit.*

[86] Las más importantes son: la autobiografía de Leone Modena *(The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah*, M. R. Cohen (Ed. y trad., Princeton, N. J., 1988) y las memorias de Glückel Hameln, sobre las cuales nos detendremos más adelante *(vid. infra*, nota 104). Sobre éstas y algunas otras, *vid.* el trabajo de N. Zemon Davis, "Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography", en *The Autobiography*, *cit.*, pp. 50-70.

De la costumbre española de leer la *haggadà* de Pascua en la sinagoga se puede citar un testimonio iconográfico en un códice español del siglo XIV, ilustrado con miniaturas [87]. Desde nuestro punto de vista, se pueden descubrir en esta miniatura los motivos típicos de la concepción medieval del significado social de *literacy*, como, por ejemplo, la traducción de la relación entre el lector y el auditorio incapaz de leer el texto del ritual como una relación espiritual entre lo elevado y lo humilde, sobre cuyas implicaciones sería superfluo detenerse [88]. Sin embargo, debemos admitir que, aun siendo sugerente y parece que universalmente aceptada, esta interpretación de la imagen presenta algunas dificultades: por un lado, las palabras que la acompañan no se refieren a una sinagoga y a un público que escucha a un oficiante, sino a un *pater familias* con sus familiares y, por tanto, en su propia casa; por otra parte, dos de los oyentes tienen un libro en la mano, así pues, pueden leer. Uno de ellos es claramente un varón, pues está representado con una larga barba; en cuanto al segundo, parece ser un niño, pues tiene una estatura visiblemente inferior a todos los demás y está vestido de rojo, mientras que entre los "adultos" este color está ausente, y además se encuentra situado claramente entre el espacio de los hombres y el de las mujeres, ninguna de las cuales lleva un libro en la mano. Esta última consideración permite agrupar esta miniatura junto a otras del mismo tipo, en las cuales tal vez no sea del todo arbitrario vislumbrar la evolución de un progreso en la difusión del libro y por ello en la capacidad de lectura del numeroso público, sin distinción de sexo, y así pues, es un inicio fiable de sustitución —en cuanto a la lectura— de la oposición hombre/mujer por la de *litterati/illitterati*. En una miniatura española

---

[87] *Haggadah di Pessah*, Londres, British Library, or. 2884, c. 17v, reproducida en otras ocasiones, por ejemplo en B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalén, 1969, pp. 58-59; Metzger-Metzger, *La vie juive au Moyen Âge*, *cit.*, nº 103, p. 72.

[88] *Vid.*, por ejemplo, C. Ginzburg, "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries", en *Past and the Present*, LXXIII, pp. 29-41.

que podemos fechar alrededor de 1350-1360 [89], sólo una parte de los comensales reunidos en el ritual de la *haggadà* tienen un libro delante, sin que se pueda establecer una diferencia entre hombres y mujeres; por el contrario, se distingue perfectamente el espacio de los que tienen el libro delante y los que no lo tienen, y entre estos últimos está representado un hombre con una larga barba. Lo mismo podemos deducir de una miniatura procedente de la zona alemana, que data de mediados del siglo XV [90]: también en esta imagen sólo una parte de los comensales agrupados en torno a la *haggadà* tienen un libro delante, sin que sea posible diferenciar entre hombres y mujeres; en este caso, sin embargo, no se registra tampoco distinción alguna entre el espacio de los *litterati* y el de los *illitterati* [91]. Por otra parte, en una representación del interior de una sinagoga italiana, cuyo origen se remonta entre los años 1460 y 1475 aproximadamente, todos los que rezan tienen abierto el libro de oraciones [92]. Por último, dos representaciones del ritual de la *haggadà*, provenientes de la región renana y atribuidas al segundo cuarto del siglo XV [93], nos muestran a todos los asistentes, sin distinción de sexo, con un libro en la mano.

Los espacios de la lectura

También el fenómeno de la difusión del vulgar y de la transformación del hebreo en lengua sagrada, que hemos descrito anteriormente, está parcialmente confirmado por el exa-

---

[89] *Haggadah di Pessah*, Londres, British Library, Add. 14761, c. 28v, reproducida en Metzger-Metzger, *La vie juive au Moyen Âge*, *cit.*, n.º 378, frente a p. 260.

[90] *Haggadah di Pessah*, Londres, British Library, Add. 14762, c. 6, reproducida en Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, *cit.*, p. 125.

[91] Jerusalén, Jewish National and University Library, 8.º 4450, reproducida en Metzger-Metzger, *La vie juive au Moyen Âge*, *cit.*, n.º 96, frente a p. 68.

[92] Es difícil decir si en esta miniatura las figuras sin barba representan a niños o a mujeres, pues en el caso de que fueran mujeres nos esperaríamos una cortina divisoria entre los dos espacios, que además aparecen bien distinguidos.

[93] Darmstadt, Hessische Landes-und Hochsulbibliothek, Cod. or. 8, c. 37v, reproducida en Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, *cit.*, p. 127, y Metzger-Metzger, *Le vie juive au Moyen Âge*, *cit.*, núms. 169 y 170, frente a p. 121.

men de los inventarios de libros que poseían los individuos. Podemos realizarlo con más exactitud desde la perspectiva italiana, que nos ofrece en este sentido una serie muy abundante de documentos; en un caso disponemos incluso de la totalidad de los elencos de libros que al parecer poseían los miembros de una comunidad entera, Mantua, entre los siglos XVI y XVII [94]. Se trata de los elencos entregados a los funcionarios de la Inquisición con el fin de demostrar que en ellos no figuraban sólo libros prohibidos. Aunque obviamente no podemos fiarnos sobre la ausencia de ciertos títulos, sobre todo de aquellos de los cuales se sospechaba, estamos autorizados para aceptar, con toda seguridad, como absolutamente significativos ciertos datos estadísticos que derivan del análisis de esta singular documentación. Dos datos son muy elocuentes. En primer lugar, prácticamente todos los títulos pertenecen a la literatura de fondo "religioso": biblias, comentarios bíblicos, literatura normativa, libros de oraciones, etc. Son textos en hebreo, por tanto por su naturaleza misma se circunscriben al espacio propio. En segundo lugar, los títulos de literatura de contenido "laico" están presentes en una cantidad poco significativa y en general en traducción hebrea. Son muy escasos los títulos en italiano, pero empiezan ya a aparecer y esto es lo que cuenta: su aparición marca ostensiblemente el inicio de la radical transformación que, como hemos visto, alcanzó su realización completa en el curso de dos generaciones, y en este sentido, en otro trabajo, hemos propuesto interpretarla [95]. Sin embargo, creemos que no será ilógico pensar que los resultados del análisis de los inventarios de libros de los hebreos de Mantua revelen asimismo la tendencia a transformar la oposición entre las lenguas como oposición entre lo sagrado y lo profano, es decir, a sustituir la separación entre espacio interior y exterior por la separación entre espacio laico y espacio religioso y la consiguiente asignación del espacio interior a la religiosidad hebrea.

---

[94] Éstos han sido objeto de un profundo análisis por parte de Z. Barchson en los estudios citados en la nota 65.

[95] Bonfil, *Le Biblioteche degli ebrei d'Italia*, *cit.*, en prensa.

Si estamos en lo cierto, esta conclusión deberá ser leída como complementaria del ya mencionado inicio de sustitución, en el plano de la lectura, de la oposición hombre/mujer por la de *litterati/illitterati* en el ámbito cerrado del espacio hebreo. Pero ésta deberá confrontarse asimismo con el concepto de separación entre espacio femenino y espacio masculino a la luz de este último dato [96]. Por el momento, se trata más de impresiones sueltas y de ofrecer algunas sugerencias para futuros estudios que de sólidos resultados de investigaciones ya realizadas. No obstante, nos parece muy clara ya la asociación relativamente moderna y sobre todo occidental [97] del espacio interior —sagrado y fundamentalmente hebreo— con la imagen idealizada de la mujer hebrea, que cuidaba de ese espacio interior, sacerdotisa de la casa [98], y del espacio exterior —laico y profano— con la imagen no menos idealizada del hombre hebreo, expuesto al peligro del contacto con el exterior. El "outillage mental" de los hebreos se revela de nuevo similar al de los representantes de la Iglesia y de los cristianos en general durante la fase aguda del proceso moderno de laicización [99]. De hecho, es a este campo al que se deben asociar, en nuestra opinión, las consideraciones realizadas en cuanto a la diferencia entre los sexos a propósito de las representaciones de la lectura entre cristianos de la época moderna [100]. Sin embargo, en éstas hay una diferencia: la relación entre la idea de la fuerza y su opuesto, inmediatamente asociada a la de la diferencia entre los sexos, asume en el campo hebreo un matiz especial, mucho más ambivalente, ya que,

---

[96] *Vid.* Lyons, *Le triomphe du livre*, *cit.*, p. 233 y la bibliografía allí recogida.

[97] Por tanto, se puede comparar con el diferente grado de modernidad de Europa occidental con repecto a la oriental.

[98] Una investigación sistemática, que desafortunadamente no podemos ofrecer en este trabajo, sobre el origen de este estereotipo, revelaría seguramente datos muy interesantes en este sentido.

[99] *Vid.* lo que hemos dicho más atrás al principio de este artículo.

[100] Chartier, *Urban Reading Practices*, *cit.*, pp. 219-221; M. Poulain, "Scenes de la lecture dans la peinture, la photographie, l'affiche de 1881 à1889", en Chartier-Hébrard, *Discours sur la lecture*, *cit.*, pp. 427-453.

en este caso, asignar a la mujer "débil" y encerrada dentro del espacio preservado de la casa la defensa de los valores de la religión y de la moral significa asignarle la defensa de toda la alteridad hebrea. En otras palabras, se verifica de nuevo una paradójica confluencia y su correspondiente traducción de dos "debilidades" (la del hebreo y la de la mujer) que ejecutan una fuerte resistencia.

Desde la perspectiva de la práctica de las lecturas ese desdoblamiento significa una asociación básica de la medievalidad en el espacio interior, síntoma concreto de un vínculo más general entre lo medieval y la cultura específicamente hebrea, *tout court*, en la época moderna [101]. Por otra parte, esto significa asimismo que existe un puente de unión entre el judaísmo de Europa occidental y el de Europa oriental, donde la característica de la medievalidad se mantiene de modo global en un marco de continuidad establecida por la peculiaridad del proceso de evolución socioeconómica y cultural de esa región.

Oralidad y escritura: la exigencia de la mediación

La impresión de medievalismo *sui generis*, observada desde la perspectiva occidental, no sólo se confirma sino que se refuerza al otro lado de los Alpes. Efectivamente, un estudio reciente de las vulgarizaciones impresas de la Biblia en yídish ha demostrado claramente la persistencia, hasta bien avanzado el siglo XIX, de una educación elemental fundada en una lectura mecánica de la Biblia en hebreo, acompañada de versiones en yídish, que en realidad consisten en auténticas paráfrasis exegéticas, mezcla de elementos edificantes legendarios

[101] Profundizar sobre esta cuestión nos alejaría excesivamente del argumento de este trabajo. De todos modos, el fenómeno es de todos conocido aun superficialmente. El peso específico de los textos medievales en la definición del pensamiento hebreo, incluso en los círculos universitarios, es, por ejemplo, muy superior al de la correspondiente definición no hebrea. Las obras de Maimónides y de Yehuda ha-Leví, junto al renovado auge de la *kabbalah* medieval, son hasta ahora los textos preferidos del discurso filosófico en campo hebreo.

o folclóricos. Ha sido posible incluso concretar algunos periodos sucesivos del paulatino abandono de la oralidad y de la entrega de este complejo de tradiciones/traducciones a la escritura, es decir, a la imprenta, de la difusión de las vulgarizaciones "calcadas" —casi imposible de entender sin la continua referencia al texto hebreo, para el cual funcionan como glosas— además de la correspondiente y cada vez más profunda sensación de disgusto de los literatos frente a la situación, disgusto que finalmente condujo al definitivo abandono del género y a la obra "revolucionaria" de Moses Mendelssohn y su grupo [102]. Frente a las fases de la "conquista" de la mediación entre el oscuro texto bíblico y el sistema de referencias culturales corrientes *(teitch, hibber, zusatz)*, se tiene la impresión de recorrer de nuevo las etapas de la conquista de la exégesis bíblica por parte de los cristianos y judíos doctos del siglo XII *(sensus, littera, sententia)* [103]. En realidad, en el ambiente más o menos rudamente definido del área lingüística yídish, el sentido de la persistencia de la medievalidad está mucho más marcado de lo que parece en esta fortuita analogía fenomenológica. El fenómeno está claramente reflejado en las memorias de Glückel (1646-1724) [104]. Glückel es una "literata", en el sentido de que sabe leer y escribir. Pues bien, un

---

[102] Ch. Turniansky, "Le-toledoth ha-'Teicht-Humesh', 'Humesh mit hibber'" (para la historia de las traducciones del Pentateuco en yídish), en *Iyyunim be-Sifruth, Devarim... likhvod Dov Sadan...* ("Ensayo en homenaje de Dov Sadan"), Jerusalén, 1988, pp. 21-58.

[103] Por lo que respecta al campo hebreo, *vid.* sobre este punto E. Toitou, "Shitato ha-parshanit shel Rashbam al reka ha-metsiut ha-historit shel zemano" ("El método exegético de Rashbam en su contexto histórico"), en *Iyyunim be-sifrut hazal, be-mikra uve-toledot Israel (Studies in Rabbinic Literature, Bible and Jewish History in Honour of Ezra Zion Melamed)*, Ramat-Gan 1982, p. 62.

[104] *Die Memoiren der Glückel von Hameln, 1645-1719*, D. Kaufmann (Ed.), Francfort del Main, 1896. La obra ha sido traducida bien en parte o bien completa al alemán, inglés, holandés, hebreo, francés e italiano. Nos limitaremos a dar las referencias en estas dos últimas lenguas: *Memoires de Glückel Hameln*, L. Poliakov (Trad.), París, 1971; *Memorie di Glückel Hameln*, V. Luccattini Vogelmann (Trad.), Florencia, 1984. Para la versión inglesa, *vid.* Davis, *Fame and Secrecy, cit.*, p. 55. n.° 13.

cuidadoso análisis del diario de Glückel permite concluir, sin sombra de duda, que lee solamente en yídish, por lo general literatura moralizante y didáctica; no lee la Biblia en hebreo, obviamente porque no puede hacerlo; ella conoce, pues, los relatos bíblicos sólo por la mediación de un conjunto de literatura oral (por ejemplo, predicaciones en la sinagoga) o por la literatura que es capaz de leer. En su caso, esa mediación se produce sin ningún contacto directo con el texto de un Pentateuco vulgarizado como el anteriormente mencionado, porque al ser una mujer, Glückel no ha tenido una instrucción elemental formal similar a la que se les imparte a los varones, a quienes estaban destinadas aquellas vulgarizaciones. Glückel no lee ni siquiera las vulgarizaciones "calcadas" de la Biblia, de modo que cada vez que cita los relatos bíblicos se equivoca o comete errores característicos de la transmisión del conocimiento oral (contracciones de tiempos, identificaciones de personas con nombres parecidos, etc.). A veces introduce de un modo muy curioso en las narraciones bíblicas o talmúdicas historias que no se sabe dónde ha podido leer, pero que de todas formas podemos imaginar que ella las ha memorizado, o bien las ha copiado literalmente de algún libro que tenía delante mientras escribía, o, por último, que alguien le traduce del hebreo mientras ella las anota. Oralidad y escritura se mezclan en este caso de tal modo que complican en gran medida la referencia a un término o a otro. La literatura moralizante, que constituye la mayoría del *corpus* de las lecturas de Glückel, se refleja constantemente en su vocabulario, en su lenguaje, en las frases estereotipadas y artificiales que utiliza, bien consciente del hecho de que actuando de este modo, "habla como un libro impreso", hecho que a veces le disgusta y del que se disculpa. También la diferencia entre las características del mundo masculino y las del femenino aparece en este caso muy desdibujada, porque a pesar de la evidente desigualdad cultural entre esta mujer y los hombres literatos, y la desigualdad también evidente en el potencial cultural que se presupone para los hombres y le es negado a las mujeres, no hay prácticamente ninguna diferencia entre ella y una gran cantidad de hombres, a muchos de los cuales

Glückel los supera culturalmente [105]. Frente al fenómeno cultural representado por Glückel y algunos casos semejantes, la persistencia de la medievalidad presenta, pues, rasgos concretos: la memorización como componente fundamental del mecanismo de adquisición del conocimiento; la tipología estereotipada de la expresión; la complejidad de la dialéctica entre escritura y oralidad [106].

El desdoblamiento de los campos de lectura

Para los hebreos se presentan mucho más complejas que para los cristianos algunas cuestiones sobre si, ya avanzada la época moderna, se lee en silencio o en voz alta, solos o acompañados en torno a la chimenea [107], si los lectores pasan de una práctica intensa y respetuosa a otra más distendida y *nonchalante* [108]. El grado mayor de complejidad es debido a la contradicción implícita en la evolución de la diferenciación entre esfera pública y privada, como consecuencia del desdoblamiento entre los dos campos de lectura. Para nosotros no es posible el hecho de asignar la "lectura" profana a la esfera privada, con la correspondiente difusión de la inclinación al repliegue narcisista en la práctica de la lectura —en lo cual incluso se ha querido ver un elemento lúdico [109]— paralelamente

---

[105] Ch. Turniansky, "Le fonti letterarie delle memorie di Glückel Hameln", de próxima publicación en yídish en el volumen en homenaje a Ch. Zalman Shazar Center, Jerusalén.

[106] En este sentido, no estaría de más sugerir que se podría añadir la tipología de esta sociedad hebrea a las que normalmente se toman en consideración por los estudiosos de la "literatura oral". *Vid.* A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Nueva York, 1968; R. Finnegan, "What is Oral Literature Anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Material", en *Oral Literature and the Formula*, III, B. A. Stolz y S. Shannon (Eds.), Ann Arbor, 1976, pp. 127-166; y también la reciente actualización de los hechos de D. H. Green, "Orality and Reading. The State of Research in Medieval Studies", en *Speculum*, LXV (1990), pp. 267-280.

[107] *Vid.* Lyons, *Le triomphe du livre*, *cit.*, pp. 231-236.

[108] *Vid.* Chartier, *Urban Reading Practices*, *cit.*, p. 222.

[109] M. Picard, *La lecture comme jeu. Essai sur la littérature*, París, 1986, p. 46.

al paulatino aburguesamiento de la sociedad, a la difusión en Occidente de la concepción de la lectura como un fin en sí misma, a la búsqueda de un simple placer y no de la edificación espiritual, o bien con la finalidad del estudio, la devoción y la oración. El componente de medievalidad, inherente al espacio interior, propia de la alteridad, frena, y a veces incluso anula, en este espacio, las tendencias características de la época moderna. En otras palabras, el desdoblamiento de los campos de lectura se presenta como verdadera característica estructural de fondo.

Así pues, no pertenece por principio al espacio interior la lectura de textos de literatura clásica, de historia y geografía, que no reaparecerán en hebreo hasta el siglo XIV; no pertenece tampoco la lectura de novelas, de literatura de entretenimiento, la lectura de noticias, periódicos o revistas de actualidad, que no aparecerán en hebreo hasta entonces. Todos estas "diversiones" —es decir, la auténtica lectura, similar desde todos los puntos de vista a la de los cristianos— pertenecen al espacio exterior, a la esfera laica. Algunos ambientes "ortodoxos" las consideran incluso hoy prohibidas. No pertenece al espacio interior la proliferación de libros, con su consiguiente desacralización [110]. En cierto sentido, esta caracterización del espacio interior es contradictoria a la de la "femineidad" asociada a la amena introspección. Pero creemos que sucede del mismo modo en campo cristiano, que registra también una separación de los espacios domésticos: el sagrado, relacionado con la mujer, y el laico, vinculado al hombre [111]. Es posible interrogarse al respecto, sobre la función mediadora de la mujer entre los dos espacios, función que ha sido determinada por algunos datos, pero que no se ha estudiado en profundidad [112].

---

[110] Chartier, *Urban Reading Practices*, *cit.*, p. 224.

[111] Cfr. Lyons, *Le triomphe du livre*, *cit.*, p. 233.

[112] En virtud de su presunta connatural "ligereza", la mujer está tácitamente autorizada por la normativa "ortodoxa" a leer textos considerados prohibidos para los hombres, ya que ella está virtualmente en condiciones de *importar* contenidos que de otro modo hubieran quedado relegados fuera del espacio "sagrado" interior. En este sentido, se destacará la posterior inversión de la estructura medieval, en la

Una investigación amplia podría tal vez aclarar la diferencia de las manifestaciones de la mediación femenina entre Europa oriental —en la cual, como hemos dicho, la persistencia de la medievalidad era continua y orgánica— y Europa occidental, donde la situación era bien distinta.

La "medievalidad moderna" convierte, pues, el espacio interior "sagrado" mucho más aislado del exterior de lo que lo estaba en pleno medioevo, manteniendo en esto un componente de publicidad y traduciendo, por así decirlo, cada lectura en un acto de estudio ritual: lectura cantada, incluso en soledad, del texto talmúdico; lectura en familia, preferentemente durante las comidas rituales, de la Biblia y de los comentaristas clásicos de la página sagrada; lectura pública en la sinagoga de los textos educativos religiosos, lo que supone, por tanto, el dato enésimo de la importancia de la mediación oral entre el respetado —pero con frecuencia difícilmente accesible— texto hebreo y los lectores; sobre todo, lectura repetida innumerables veces de una cantidad muy limitada de textos reverenciados, por lo que terminaban por memorizar numerosos fragmentos. Un aspecto significativamente emblemático de esta evolución es la extraordinaria difusión de los llamados *Hok-le-Israel (ley*, y también *ración diaria)*, una especie de textos misceláneos que contenían comentarios clásicos, fragmentos elegidos de la *Misnah*, del Talmud y de la literatura postalmúdica, organizados a modo de comentario que acompañaba a la lectura semanal del Pentateuco y oportunamente divididos en siete secciones semanales para "leer" una al día con el fin de cumplir en casa el deber religioso de "estudiar" [113]. Igualmente

---

que, como hemos visto, a los únicos que se les admite desempeñar esta función es a los hombres de las élites dirigentes. Un ejemplo notable, que se puede estudiar bajo este punto de vista, es el de la poetisa barroca italiana Sara Copio Sullam. *Mutatis mutandis*, también Glückel desempeña un papel de esta índole en su contexto cultural. Y por último, una cuidadosa observación de los comportamientos de las modernas versiones de la sociedad "ortodoxa" hebrea revelaría con gran claridad la continuidad del modelo sociológico hasta nuestros días.

[113] La primera edición de esta clase de texto parece haber sido impresa en Egipto en 1740 y la segunda en Venecia en 1777. Desde entonces en adelante se han impreso innumerables ediciones y se sigue haciendo hasta hoy día.

emblemática nos parece la extraordinaria fortuna de haber conservado hasta época muy tardía (sobre todo en el área de la cultura yídish) los manuales sobre el arte de la memoria, como *Lev Arie* de Leone Modena (la primera edición fue impresa en Venecia en 1612, se volvió a imprimir en Vilna, en 1886) [114]. Todo ello fue el resultado de la radical separación, incluso del verdadero divorcio verificado en la época moderna entre lo sagrado y lo profano. Los dos espacios, que en la época precedente se concebían en términos de contigüidad, y en algunos aspectos de complementariedad, son ahora considerados como opuestos, cargados de componentes de alienación: la alienación típica del hebreo moderno.

---

[114] *Vid.* sobre esta cuestión G. Sermoneta, "Aspetti del pensiero moderno nell'Ebraismo italiano tra Rinascimento ed età barocca", en *Italia judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca. Atti del II Convegno internazionale, Genova 10-15 giugno 1984*, Roma, 1986, pp. 17-35.

El lector humanista

Anthony Grafton

El 10 de diciembre de 1513 Nicolás Maquiavelo escribió una carta a su amigo Francesco Vettori. El año anterior, cuando el gobierno de Piero Soderini fue derrocado y los Médicis recuperaron el control de Florencia, Maquiavelo había perdido todo lo que más quería. Su intento de formar un ejército de ciudadanos había terminado en fracaso. Después de alcanzar una posición de poder, fue expulsado del gobierno. Sospechoso de conspiración, fue encarcelado, torturado y finalmente desterrado a su finca de las afueras de Florencia, donde suspiraba por la política, charlaba y discutía con sus vecinos... y leía. Maquiavelo describió su vida intelectual a Vettori con una viveza inolvidable:

Partitomi dal bosco, io me ne vo a una fonte; e di quivi in un mio uccellare. Ho un libro sotto, o Dante a Petrarca, o un di questi poeti minori, come Tibullo, Ovvidio e simili: leggo quelle loro amorose passioni, e quelli loro amori, ricòrdomi de' mia: godomi un pezzo in questo pensiero. Transferiscomi poi in sulla strada nell' osteria: parlo con quelli che passono, domando delle nuove de' paesi loro, intendo varie cose e noto varii gusti e diverse fantasie d'uomini [...] Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in sull' uscio me spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente entro nelle antique corti delli antiqui uomini; dove, da loro ricevuto amorevolemente, mi pasco di quel cibo che solum è mio, e che io nacqui per lui. Dove io non mi vergogno parlar con loro, e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento, per quattro ore di tempo, alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro [1].

---

[1] Maquiavelo, *Opere*, III: *Lettere*, ed. F. Gaeta (Turín, 1984), pp. 425-426.

Libros para la playa y para la batalla

Los historiadores citan con frecuencia esta carta porque en ella se describe el proceso de composición de la obra más famosa de Maquiavelo: *El príncipe*. Pero no suelen citarla como documento de la historia de la lectura. Es una lástima, pues muestra gráficamente la diversidad histórica y física de los libros que leían los humanistas del Renacimiento y la diversidad emocional con que abordaban el acto de leer.

Maquiavelo dice leer dos tipos de libros. El primero lo describe con tal precisión que no deja lugar a dudas respecto a sus características físicas o literarias. Se trata de las ediciones en octavo de los clásicos — tanto en latín como en *volgare*— que Aldo Manucio había comenzado a publicar durante la década anterior. Estos libros, impresos en caracteres itálicos que hacían posible la inclusión de textos enteros en pocos cientos de páginas de pequeño formato, llenaron de entusiasmo a los clientes de Aldo y llevaron a la competencia, establecida en Lyón y en otras ciudades, a rendirle el homenaje definitivo del plagio [2]. Contenían textos con prólogos y a veces algunas ilustraciones, pero carecían de notas. Y evidentemente, Maquiavelo los utilizaba de la manera más simple, tal como utilizaríamos hoy los libros —menos clásicos pero igualmente prácticos— que nos llevamos a la playa en verano: como medio de evasión de todo tipo de problemas. Servían de estímulo no para el pensamiento sino para la imaginación, como un entretenimiento que permitiese al lector despreocuparse por entero.

Maquiavelo describe alegóricamente el otro tipo de libros y de estilos de lectura. Representa a los autores (y a sus personajes) como grandes hombres que se dignan a hablar con él en su estudio, pero no entra en detalles tan insignificantes como pudieran ser sus nombres. Partiendo del grueso de *El príncipe* y de otros textos, sin embargo, podemos iden-

[2] M. Lowry, *The World of Aldus Manutius* (Ithaca, Nueva York, 1979).

tificar esos libros con las obras de estadistas y generales griegos y romanos, cuyas acciones constituían para Maquiavelo las principales fuentes y modelos de sabiduría práctica para su propia época. Entre los autores en cuestión se encontraban filósofos como Cicerón y tal vez otros, pero la mayoría eran historiadores: Plutarco, Tito Livio, Tácito. Evidentemente, Maquiavelo no leía sus textos en los cómodos libros de bolsillo publicados por Aldo sino en las ediciones en folio o en cuarto que llenaban las estanterías de los estudios de los sabios renacentistas. Los abordaba —su alegoría lo pone de manifiesto— de manera completamente distinta a como leía la poesía amorosa junto al manantial. En ellos no buscaba distracción sino instrucción. Planteaba preguntas concretas e intentaba obtener respuestas perspicaces. La formalidad y lucidez de su planteamiento, el interés no por los etéreos sueños eróticos sino por la acción política práctica, se refleja vivamente en su alegoría de la lectura como foro de discusión.

Dos conjuntos de textos antiguos, dos maneras de leer: una de ellas parece reconocible al instante y la otra curiosamente remota. Nos resulta fácil imaginar la lectura como medio de aliviar las dificultades presentes y de estimular los sentimientos eróticos; pero no tan fácil, probablemente, imaginarla como una serie de lecciones capaces de guiar a un gobierno en su crisis final o de explicar el fracaso de un ejército y de un Estado. Pero Maquiavelo practicaba ambos tipos de lectura sin aparente esfuerzo o dificultad, y era capaz de elegir el modo de interpretación con la misma facilidad con que elegía el texto al que pensaba aplicarlo. Nuestra misión es fácil de exponer, aunque difícil de ejecutar. Hemos de situar la experiencia de Maquiavelo en un contexto más amplio. ¿Qué otras posibilidades ofrecía el espectro de maneras de leer de los humanistas? ¿Cuáles eran las preferencias literarias y metodológicas de Maquiavelo?

"El texto sin intermediarios"

Entre 1930 y 1970 los grandes investigadores europeos —en especial Erwin Panofsky, Hans Baron y Eugenio Garin—

nos enseñaron que los humanistas habían transformado la lectura de manera uniforme y vigorosa [3]. Los sabios medievales —nos explicaban— habían leído un conjunto canónico de autoridades —Aristóteles y sus escoliastas; las autoridades legales, médicas y teológicas; la *Vulgata;* las *Metamorfosis* de Ovidio; la *Consolación de la filosofía* de Boecio— de manera uniforme. Pese a las numerosas diferencias de origen y de contenido, los lectores medievales consideraban estos textos como componentes de un sistema único. Los intérpretes oficiales hicieron de ellos la base del sistema de argumentación e instrucción conocido como escolasticismo. Lo lograron, sencillamente, considerando los textos no como obras de personas que habían vivido en una época y lugar determinados, sino como conjuntos impersonales de proposiciones. Tras décadas de laborioso trabajo con el martillo y el cincel, dieron forma a un complejo conjunto de muros y contrafuertes que precedieron, rodearon y sostuvieron los textos: introducciones, comentarios, tratados anejos. Este orden logró dar un enfoque medieval a los textos antiguos más dispares. Desde el punto de vista de un humanista, sin embargo, la estructura contenía y se apoyaba en un error sistemático. Lo que los comentaristas se habían propuesto no era explicar el texto en sí mismo, sino actualizar su contenido. Si el *Corpus iuris* mencionaba a *sacerdotes* y *pontifices*, por ejemplo, el comentarista Accursio pensaba que hacía referencia a los presbíteros y obispos de la Iglesia cristiana que él conocía, y hallaba en los textos antiguos el precedente de las costumbres modernas [4]. Los textos, en definitiva, siguieron siendo populares no porque describiesen un mundo antiguo, sino porque se adaptaban a las necesidades de uno moderno. Y el propio envoltorio que garantizaba su

---

[3] E. Panofsky, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, Londres, 1970. E. Garin, *L'umanesimo italiano* (Florencia, 1952) y *Medioevo e Rinascimento* (Bari y Roma, 1980). Algunas consideraciones sobre este *corpus* literario pueden encontrarse en A. Grafton, *Defenders of the Text* (Cambridge, Massachusetts, 1991), cap. 1.

[4] Budé atribuyó esta costumbre a la "ignorantia Accursii vel saeculi potius Accursiani, quae hac aetate ridicula est"; *vid.* E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, Nueva Jersey, 1957), p. 126.

utilidad distorsionaba también su contenido. Un complejo entramado de hipótesis e instituciones, que tomaba forma material en el sistema de glosas, los aproximaba más al sistema escolástico de instrucción que a su época y lugar históricos.

Desde el principio, los humanistas se dispusieron a rescatar a los clásicos del fortificado *hortus conclusus* en el que habían sido encerrados por los comentarios medievales. Los humanistas afirmaban que los glosadores habían distorsionado sistemáticamente el sentido original de los textos. Petrarca, por ejemplo, abandonó el estudio del derecho romano por considerar que sus maestros eran incapaces de ver o transmitir la "historia" del derecho [5]. Él y otros humanistas intentaron leer el original directamente. Habitualmente decían desconocer los comentarios medievales salvo para hacer mofa de sus errores. La necesidad de traspasar la cortina que el orden antiguo interponía entre el lector y el texto siguió siendo un lugar común de la controversia humanística hasta el siglo XVI. Mutianus Rufus ridiculizó el comentario clásico sobre la *Consolación* de Boecio, atribuido entonces a santo Tomás, por pensar que Alcibíades había sido una mujer. Erasmo satirizó las disparatadas conjeturas que encontraba en los comentarios medievales de la Biblia: "Convierten los árboles en animales de cuatro patas y las alhajas en peces" [6].

Una vez superado el obstáculo de la interpretación —afirmaban Petrarca y sus discípulos—, el lector podía contemplar a los antiguos tal como eran: no como *auctoritates* ahistóricas e intemporales adaptadas al siglo XV, sino como personas que habían vivido en un lugar y una época determinados. En el texto genuino los antiguos volvían a la vida con todos sus atributos, vestidos a la manera antigua y situados en escenarios clásicos, exactamente igual que los héroes de un fresco de Mantegna. Durante mucho tiempo los historiadores se tomaron toda esta retórica al pie de la letra. Describían a los huma-

---

[5] Petrarca, "Posteritati", *Opere*, ed. G. Ponti (Milán, 1968), pp. 886-900.

[6] Erasmo, *Methodus*, ed. y trad. G. B. Winkler, *Ausgewählte Werke*, ed. W. Welzig, III (Darmstadt, 1967), p. 50.

nistas leyendo a los clásicos "directamente", "tal como eran"; como innovadores que trataban los libros no como los elementos a partir de los cuales podrían construir un moderno sistema de ideas, sino como una ventana a través de la cual podrían conversar con los venerados difuntos. Petrarca, al fin y al cabo, llegó a escribir cartas a los antiguos, expresando a Virgilio su respeto por la virtud casi cristiana del poeta latino y manifestando a Cicerón su estupor por la participación del gran orador en el griterío de la política. Y, que yo sepa, uno se cartea con las personas, no con los libros.

En realidad, sin embargo, tal como sugiere el caso de Maquiavelo, los humanistas leían los textos clásicos de muchas formas distintas. Quien desease tratar la poesía antigua como un pasatiempo podía hacer lo mismo que Maquiavelo: llevarse un pequeño Ovidio al campo para leer cosas de amor. Pero quien quisiese tratar la poesía antigua como la rama más elevada de la filosofía podía hacerlo igualmente, leyendo en su estudio un Virgilio en folio y conversando, mentalmente, no sólo con el poeta, sino con diez u once comentaristas históricos, morales y alegóricos, tanto antiguos como modernos. Hieronymus Münzer se distraía leyendo —por extraño que parezca— el *Corpus hermeticum*: "Lo leía una y otra vez", escribió en su manuscrito, "deleitándome con la más agradable de las lecturas". A Isaac Casaubon ese mismo texto le parecía exasperante; el libro en cuestión no sólo no lo distraía, sino que suponía para él una especie de agresión filológica. Analizaba su ejemplar frase por frase para demostrar que no podía ser auténtico [7]. En cada caso el lector, al igual que Maquiavelo, elegiría una postura física y una actitud mental determinadas, así como un texto concreto al que aplicarlas. Cualquier descripción histórica de esta compleja y proteica empresa debe evitar las grandes tesis y las transiciones rápidas, aceptando la posibilidad de que surjan contradicciones y paradojas.

---

[7] E. P. Goldschmidt, *Hieronymus Münzer und seine Bibliothek* (Londres, 1938), pp. 35-37.

El clasicismo y los clásicos: el texto y su marco

Maquiavelo, como hemos visto, menciona no sólo cómo interpretaba los textos, sino también cómo usaba los libros: objetos físicos concretos que se ajustan a convenciones específicas de formato y tipografía y que él utilizaba en circunstancias determinadas. A partir de 1960 los investigadores vienen prestando cada vez más atención a la evolución física y estética de los libros durante los primeros años de la Europa moderna. Han demostrado que los humanistas demandaban, producían y consumían nuevos tipos de libros, así como un nuevo canon de textos. Pues los humanistas se oponían, desde el punto de vista filológico, no sólo al contenido del libro académico medieval, sino también, desde el punto de vista estético, a su forma.

Las *auctoritates* del mundo académico medieval eran publicadas por los diestros libreros de las ciudades universitarias. Estos libreros dividían las copias originales de los textos clásicos en *peciae*, fragmentos que los copistas podían alquilar por separado para reproducirlos rápida y uniformemente. Los textos así elaborados se disponían en dos columnas, empleando la tradicional y angulosa letra gótica. Ocupaban un espacio relativamente pequeño en el centro de una página grande. Y estaban rodeados por un grueso cerco de comentarios oficiales escritos en letra aún más pequeña y menos atractiva. Así era, evidentemente, el grueso de las glosas medievales que tanto desagradaban, por cuestión de principios, a los humanistas. Tales libros repugnaban naturalmente a los sabios renacentistas, para quienes representaban una distorsión tanto visual como intelectual de su propio contenido [8].

Desde el principio, los humanistas consideraron la letra gótica como el signo externo y visible de la ignorancia gótica: fea, ridícula, impenetrable. Petrarca odiaba "los caracteres diminutos y apretados" que el propio copista "sería inca-

---

[8] *Vid.* en general *La production du livre universitarie au moyen âge. Exemplar et pecia*, ed. L. J. Bataillon *et al.* (París, 1988), esp. los artículos de H. V. Schooner ("La production du livre par la pecia", pp. 17-37, y R. H. Rouse y M. A. Rouse ("The Books Trade at the University of Paris, ca. 1250-ca. 1350", pp. 41-114).

paz de descifrar, mientras que el lector termina comprando no sólo un libro, sino también la ceguera que lo acompaña" [9]. Sus discípulos y sucesores se propusieron reemplazar las formas tradicionales de escritura por otras más apropiadas. A comienzos del siglo XV Coluccio Salutati y Poggio Bracciolini diseñaron una nueva minúscula —elegante y redondeada— que les parecía más clásica que la gótica de aquella época. Los sabios y los artistas —en especial Alberti y Mantegna— aprendieron en las inscripciones romanas a trazar de manera convincente letras mayúsculas de aspecto simétrico y grandioso. Otros —especialmente el erudito Niccolò Niccoli y el copista Bartolomeo Sanvito— inventaron una elegante cursiva que podía utilizarse con fines menos formales, como la compilación de notas, y permitía colocar más texto en menos espacio que la tradicional escritura humanística. Estos nuevos tipos de letra fueron adoptados gradualmente por otros sabios y, no sin dificultad, por los copistas profesionales (que para Poggio constituían "la escoria del mundo", *faex mundi)* [10]. Finalmente, adquirieron categoría canónica en los libros y su uso se generalizó en toda Europa.

Los libros humanísticos aspiraban a satisfacer todas las necesidades. Los resultados de los estudios filológicos eran presentados a los mecenas en enormes folios espléndidamente iluminados (a los mecenas se los solía representar recibiendo el homenaje del autor o del editor, así como un ejemplar de su libro, en la primera inicial iluminada o en una página independiente con una orla decorativa). Otros libros más pequeños y menos formales, en los que el texto ocupaba toda la página, sin comentario alguno que se interpusiese entre el *au-*

---

[9] *Seniles*, VI, 5, citado por A. Petrucci, "Libro e scrittura in Francesco Petrarca", en *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento*, ed. A. Petrucci (Bari y Roma, 1979), p. 5.

[10] B. L. Ullman, *The Origin and Development of Humanistic Script* (Roma, 1960); J. Wardrop, *The Script of Humanism* (Oxford, 1963); M. Meiss, "Towards a More Comprehensive Renaissance Paleography", en *The Painter's Choice* (Nueva York, 1976), pp. 151-175; *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento*, ed. Petrucci. Con relación a Poggio, *vid.* E. Walser, *Poggius Florentinus* (Lepizig, 1914), pp. 104-110.

tor y el *lector*, se convirtieron en los elementos fundamentales de las colecciones humanísticas. Algunas colecciones privadas de manuscritos se llenaron de cientos de textos del nuevo estilo [11].

Las bibliotecas públicas y privadas —desde el *Studiolo* de Federigo da Montefeltro en Urbino hasta la Biblioteca Vaticana, que adoptó su aspecto original bajo Nicolás V y Sixto IV— cambiaron tan drásticamente como los propios libros. Las salas amplias y los pequeños estuches clásicos, diseñados para facilitar el estudio y la conversación, iluminados por ventanas, reemplazaron a las salas oscuras y los libros encadenados. Dos de los mayores y más coherentes proyectos arquitectónicos del siglo XVI —la piazzetta de Serlio en Venecia y la reconstruida Biblioteca Vaticana de Sixto V— poseían colecciones públicas de libros magníficamente expuestas [12]. Igualmente atractivo, aunque menos permanente, fue el jardín florentino donde el círculo de Rucellai debatía sobre historia antigua y retórica, con sus bustos de escritores antiguos y su colección de flores mencionada en los textos clásicos.

A veces el encuentro entre los nuevos lectores y los nuevos textos salía de los límites formales de la enseñanza tradicional. Los humanistas leían en escenarios más inesperados aún que el manantial de Maquiavelo. Petrarca nunca parecerá más moderno que en la famosa carta de su ascensión al monte Ventoux, en la que cuenta cómo llevaba consigo su ejemplar de bolsillo de las *Confesiones* de san Agustín para consultarlo en la cima. A los príncipes del siglo XV les gustaba poner de relieve el destacado lugar que los libros y la lectura ocupaban en sus vidas. Alfonso de Aragón invitó a los humanistas a su corte para celebrar las *ore del libro:* duelos literarios públicos en los que aquéllos competían para explicar y enmendar

---

[11] Para un estudio clásico, *vid.* B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati* (Padua, 1963). *Vid.* también C. Bec, *Les livres des florentins (1413-1608)* (Florencia, 1984).

[12] Con relación al Vaticano *vid.* J. Bignami Odier y J. Ruysschaert, *La bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI* (Ciudad del Vaticano, 1973); con relación a San Marco *vid.* J. Onians, *Bearers of Meaning* (Princeton, 1988), cap. XX.

los pasajes más difíciles de la obra de Tito Livio [13]. A Federigo da Montefeltro le agradaba que lo retrataran con un texto en la mano. En un retrato, atribuido a Justo de Gante, aparece junto a su hijo sosteniendo un espléndido infolio. En otro —atribuido a fra' Carnevale—, perteneciente a un espléndido manuscrito de las *Disputationes Camaldulenses* de Landino, Federigo está mirando hacia un cortesano mientras sostiene un pequeño libro. En ambos casos la relación con la literatura caracteriza al personaje tanto como su formidable y picudo perfil [14]. Federigo podía dejarse arrastrar por su interés por un nuevo libro. En una ocasión confesó a Donato Acciaiuoli que había retenido a su enviado más de lo necesario a fin de poder leer de inmediato el nuevo comentario de Acciaiuoli sobre la *Política* de Aristóteles [15]. La elección de lecturas adecuadas formaba parte del nuevo estilo de vida de la corte renacentista y tenía tanta importancia como saber a qué arquitectos contratar o qué ropa ponerse.

Por otra parte, a medida que los libros impresos iban reemplazando gradualmente a los manuscritos, los nuevos tipos de libros y las nuevas experiencias de lectura impregnaban el mundo de la cultura europea. Los caracteres de los impresores instruidos imitaban la escritura de los amanuenses y artistas, en algunos casos hasta en el más pequeño detalle. Los primeros textos clásicos editados por Sweynheym y Pannartz en Subiaco y Roma y por Koberger en Nuremberg empleaban ya caracteres humanísticos [16]. Las ediciones aldinas en octavo, cuando aparecieron por primera vez en 1501, reproducían la cursiva humanística —a veces identificada con la de Sanvito— rasgo por rasgo [17]. Se daba por supuesto, como

---

[13] M. Baxandall, *Giotto and the Orators* (Oxford, 1971).

[14] Para una reproducción, *vid.* Federigo da Montefeltro, *Lettere di stato e d'arte (1470-1480)* (Roma, 1949), frontispicio.

[15] *Ibíd.*, pp. 115-116.

[16] E. P. Goldschmidt, *The Printed Book of the Renaissance* (Amsterdam, 1974).

[17] A. Petrucci, "Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia e libretti da mano", en *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento, cit.*, ed. Petrucci, pp. 139-156.

ha demostrado E. P. Goldschmidt, que los textos clásicos requerían una presentación clásica. E incluso aquellos impresores e ilustradores cuyos conocimientos no los capacitaban plenamente para ofrecer letras e ilustraciones históricamente exactas hacían lo que podían. Durero, por ejemplo, intentó representar un teatro romano para una edición estrateburgense de Terencio y cometió el error de hacer a los actores demasiado grandes y los asientos demasiado pequeños porque se basó en un boceto en el que no se reflejaba la escala del original [18].

Tal vez sea aún más importante el hecho de que el libro impreso era capaz de evocar un abanico más amplio de situaciones y actividades que el manuscrito al que imitaba. Uno de los primeros clientes de Aldo Manucio, Sigismund Thurzo, escribió desde Budapest en 1501 que los nuevos libros de bolsillo aldinos le habían hecho cambiar la forma de entender, si no la vida, al menos la literatura:

> Pues como mis muchas actividades apenas me dejan tiempo que dedicar a los poetas y oradores en mi casa, tus libros —tan manejables que puedo leerlos mientras camino e incluso me permiten galantear cuando se presenta la ocasión— constituyen para mí un placer muy especial [19].

El nuevo libro, austero y elegante, práctico y manejable, se había convertido en la norma. Y la variedad de contactos de Maquiavelo, en escenarios formales e informales, con libros grandes y pequeños, parece típica de su círculo. No había más que un paso entre sus lecturas de poesía amorosa en el campo y las de los jóvenes galanes descritos por las rameras en los *Ragionamenti* de Aretino, apiñados en la calle bajo la ventana de una joven dama, con sus ejemplares de Petrarca en la mano. En cierto modo, por tanto, la historia del libro sugiere que los humanistas del Renacimiento abordaron realmen-

---

[18] F. Anzelewsky, *Dürer-Studien* (Berlín, 1983), pp. 182-185.

[19] P. de Nolhac, *Les correspondants d'Alde Manuce* (Roma, 1888), p. 26.

te los clásicos de una manera completamente nueva y mucho más directa.

No obstante, los historiadores del libro han cuestionado también el optimismo de los historiadores del pensamiento en un aspecto fundamental. Han demostrado que la forma en que los humanistas trataban los libros clásicos —ya fueran grandes o pequeños, manuscritos o impresos, de poesía amorosa o de historia romana— era todo menos clásica. En primer lugar, incluso los manuscritos y libros impresos más puramente humanísticos no representaban el resurgimiento de algo antiguo, sino la invención de algo nuevo. Entre sus materiales había elementos genuinamente clásicos utilizados con nuevas finalidades, como las mayúsculas epigráficas que caracterizaban los títulos, encabezamientos e índices de materias. Pero los copistas y escritores resucitaron también ciertos recursos medievales que habían caído en desuso. Su caligrafía no imitaba la escritura antigua (pues no había minúscula clásica que imitar), sino la minúscula de los manuscritos carolingios, tan sobria por su forma como poco clásica por su origen. Las nuevas modas y estilos, como la cursiva y las letras floreadas de muchas portadillas, aumentaban el atractivo de los libros renacentistas. Indudablemente, los copistas e impresores componían textos que *parecían* clásicos a sus lectores. Pero, como todos los clasicismos, el suyo incorporaba tanto valores estéticos de su propia época como métodos y modelos genuinamente antiguos. En su forma definitiva, el libro del humanista era el resultado de complejas negociaciones entre diversas partes. Los *cartolai*, los copistas, los artistas y los eruditos tenían cada uno su punto de vista, y los modelos medievales que se siguieron usando parcialmente ejercían de manera sutil su propia atracción, llevando a los copistas y escritores a emplear abreviaturas y sistemas de puntuación que hoy no nos parecen nada clásicos.

En segundo lugar, los humanistas siguieron utilizando muchos libros que no tenían físicamente el nuevo formato. Petrarca adoraba su copia de Virgilio, que hoy se encuentra en la Biblioteca Ambrosiana; a ella confió su tristeza por la muerte de Laura y la fecha de su primer encuentro. Pero ese vasto manuscrito, como señala Petrucci, era en realidad un manus-

crito "moderno" —es decir, medieval— con anacrónicas ilustraciones realizadas por Simone Martini [20]. Y esta segunda forma medieval de texto clásico —textos literarios más que técnicos, redactados en letra gótica, a menudo provistos de ilustraciones en las que los personajes llevan ropas modernas, y destinados más a los lectores cortesanos que a los eruditos— ejerció una gran influencia en el Renacimiento, incluso cuando ya se había prescindido de las *auctoritates* en la universidad. Los humanistas florentinos más puristas despreciaban las ilustraciones; pero a los lectores cortesanos de Milán y otros Estados septentrionales les agradaba que sus antiguas y elocuentes historias latinas, aunque los textos fuesen clásicos, estuvieran decoradas con las grandes iniciales iluminadas de los romances medievales. En el famoso ejemplo de un *Plutarco* italiano que hoy se encuentra en la Biblioteca Británica, Marco Antonio lleva la armadura de un caballero, Sertorio es asesinado ante un tapiz en un banquete medieval y Pirro halla la muerte entre las torres y murallas de una ciudad italiana [21].

En el corazón mismo del clasicismo renacentista, por tanto, coexistían las convenciones medievales y renacentistas, el deseo de actualizar el mundo antiguo y el de reconstruirlo tal como era. En 1481, explica Petrucci, el estilo clásico y el contenido clásico coinciden en una copia de Esopo realizada para la corte aragonesa por Cristoforo Maiorana: "per lo principio," dice el libro de oro, "ha fatto con spiritello, animalii et altri lavuri antichi et in la lictera grande sta un homo anticho" —seguramente el propio Esopo, vestido *all'antica*—[22]. El lector de este *Esopo* sabría desde el principio que se encontraba ante un escritor antiguo. Pero el lector del *Esopo* florentino de Gherardo di Giovanni, del mismo periodo, que ahora se encuentra en la Spencer Collection de la New York Public Library, habría llegado a la conclusión opuesta. Habría visto a

---

[20] A. Petrucci, "L'antiche e le moderne carte: imitatio e renovatio nella riforma grafica umanistica", en *Renaissance und Humanistenhandschriften*, ed. J. Autenreith *et al.* (Múnich, 1988), pp. 4-5.

[21] C. Mitchell, *A Fifteenth Century Italian Plutarch* (Londres, 1961).

[22] Petrucci, *L'antiche e le moderne carte*, p. 11.

Esopo retratado como un hombre moderno (y bastante bien alimentado, por cierto). Y habría visto a los personajes humanos y animales de Esopo representados con las ropas y en los escenarios más actuales. Recorrían un paisaje toscano, habitaban edificios florentinos y cazaban extramuros de una ciudad dominada por un duomo. Incluso un jabalí afila sus colmillos en una moderna muela giratoria. Sólo los dioses parecen antiguos: blancos, desnudos y provistos de todos sus atributos. E incluso se mezclan y hablan con los hombres y mujeres toscanos. El resultado, tan estético como anacrónico, es una evocación espectacularmente atractiva de un mundo antiguo que se sitúa junto al presente y tiene bastante poco de clásico [23]. No es de extrañar, por tanto, que los esquemas decorativos clásicos no reemplazasen siempre a los medievales en tradiciones textuales específicas [24].

Incluso los textos más humanísticos recuerdan menos los cánones antiguos que los cánones renacentistas del buen gusto y la elegancia. Muchos autores italianos combinaban deliberadamente las convenciones clásicas con las contemporáneas, las humanísticas con las caballerescas. Y en muchos círculos no italianos, desde Dijon hasta Cracovia —donde las tradiciones medievales y renacentistas, vernáculas y latinas, convergían como corrientes de distinta temperatura en el océano—, se formaban todo tipo de remolinos. Nuevas combinaciones de rasgos clásicos y modernos, cosmopolitas y vernáculos aparecían tanto en los márgenes como en la letra manuscrita o impresa. Los magníficos experimentos editoriales realizados para Maximiliano I por Durero y otros artistas —su jeroglífico *Arco de triunfo*, el *Weisskunig*, el *Theuerdank* y el inacabado *Devocionario*— constituyen magníficos ejemplos [25].

---

[23] *The Medici Aesop*, ed. E. Fahy (Nueva York, 1989).

[24] Con relación al caso de Plinio, *vid.* L. Armstrong, "The Illustrations of Pliny's Historia naturalis in Venetian Manuscripts and Early Printed Books", en *Manuscripts in the Fifty Years after the Invention of Printing*, ed. J. B. Trapp (Londres, 1983), pp. 97-106.

[25] Con relación a Maximiliano, *vid.* J.-D. Müller, *Gedechtnus* (Múnich, 1982). Para otros estudios comparativos, *vid.* M. B. Winn, "Antoine Vérard's Presentation

Al igual que los intérpretes, en definitiva, los eruditos no experimentaron o representaron el mundo antiguo tal como era realmente. Lo recrearon con imágenes que les parecían coherentes y agradables. Nadie diría que su labor fuera insignificante; constituyó, de hecho, una revolución estética en el tratamiento y presentación de textos literarios [26]. Pero también constituyó tanto una construcción imaginaria de un paraíso perdido como una recreación histórica de una sociedad perdida. Y las dos formas en que Maquiavelo se acercaba a sus clásicos —poetas eróticos en octavo menor, y estadistas en grandes y austeros infolios; en el plácido sosiego del campo los unos y en la exigente actividad intelectual del *studiolo* los otros— reflejan los aspectos económicos y estéticos de la actividad editorial en el Renacimiento.

¿Cómo pasamos entonces de la diversidad y volubilidad de la experiencia individual a las condiciones normales de la lectura humanística? ¿Cómo podemos identificar lo que realmente cambió y lo que permaneció estable en el mundo del libro? Sólo una gran cantidad de investigaciones complementarias puede proporcionarnos la información que buscamos. Debemos estudiar los gustos e investigar las actividades de los intermediarios que elegían los textos y establecían las características físicas de los libros humanísticos que se iban a hacer más populares [27]. Debemos entrar en el aula y escuchar el monótono canturreo del maestro y sus alumnos mientras repasan incansablemente los textos normativos. Sólo así seremos capaces de valorar el duro aprendizaje que llevaban a cabo los humanistas para poder abordar la lectura de cual-

---

Manuscripts and Printed Books", en *Manuscripts in the Fifty Years after the Invention of Printing*, ed. Trapp, pp. 66-74; P. Spunar, "Der humanistische Kodex in Böhmen als Symbol der antiken (fremden) Kultur", en *Renaissance- und Humanistenhandschriften*, ed. Autenreith *et al.*, pp. 99-104.

[26] E. H. Gombrich, "From the Revival of Letters to the Reform of the Arts", en *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower* (Londres, 1967), pp. 71-82.

[27] Para analizar dos perspectivas sobre la importancia del intermediario, *vid.* R. C. Darnton, *The Kiss of Lamourette* (Nueva York, 1990), pp. 107-187; L. Hellinga, "Manuscripts in the hands of printers", en *Manuscripts in the Fifty Years after the Invention of Printing*, ed. Trapp, pp. 3-11.

quier libro clásico o clasicista. Finalmente, debemos seguir a algunos humanistas concretos hasta su estudio y observar cómo usan sus libros. Sólo así, en definitiva, llegaremos a entender el formato que los humanistas daban a los textos más importantes, o las herramientas intelectuales mediante las cuales extraían el significado de éstos, por no mencionar la interacción entre ambas. Aunque debamos pagar un precio muy elevado para contemplar estas escenas de un pasado perdido, la recompensa será muy gratificante. Tal vez lleguemos a valorar de otra manera las fuerzas que configuraban la lectura en el momento en que los intelectuales europeos consideraron por última vez los libros como la principal fuente de datos e ideas.

Los intermediarios: cartolai, *impresores y lectores*

Los libros no surgían por partenogénesis. Los empresarios y comerciantes contrataban y daban instrucciones a los copistas, cajistas e iluminadores que los fabricaban. Y quienes dominaban la economía editorial también tenían mucho que ver con el aspecto y la forma de los libros que leían los humanistas. Estas circunstancias —aplicables evidentemente a la era de los libros impresos— también son válidas para la era de los manuscritos que la precedió. Por otra parte, los clientes también influían en los libros que compraban, tanto en el sentido normal de que los libreros intentaban ofrecerles lo que pedían, como —lo veremos más adelante— en un sentido más profundo.

Los historiadores tienden a comparar la transformación del mundo de los libros por medio de la imprenta con los últimos años de la revolución industrial. El sistema de producción artesanal, en virtud del cual cada libro se confecciona para un solo cliente, es reemplazado por un sistema industrial. La venta al por mayor sustituye a la venta al por menor, la producción uniforme en masa reemplaza a la técnica artesanal de los copistas. El libro se convierte así en la primera de las muchas obras de arte que son alteradas fundamentalmente por la reproducción mecánica. El lector ya no tiene ante sí

un preciado objeto personal para el cual ha elegido la letra, las ilustraciones y la encuadernación, sino un objeto impersonal cuyas características han sido establecidas de antemano por otras personas. La carga emocional que posee el libro como objeto procede del lugar que ocupa en la experiencia personal de su propietario, de los recuerdos que evoca, más que de sus propias características físicas [28]. Algunos contemporáneos, como el *cartolaio* Vespasiano da Bisticci, deploraban estos cambios. Vespasiano denunció los antiestéticos y efímeros productos de la imprenta, que le parecían indignos de ocupar espacio en una gran biblioteca. Otros, como Erasmo, estaban entusiasmados con ellos. Nadie, ni siquiera Tolomeo Filadelfo —escribió Erasmo—, había prestado tan gran servicio a la cultura como Aldo Manucio. Si el gran rey había construido una única biblioteca que fue finalmente destruida, Aldo estaba construyendo una "biblioteca sin muros" que sería accesible a todos los lectores y sobreviviría a cualquier cataclismo. Ambas partes coincidían en que la imprenta transformó los fundamentos de la lectura; o, al menos, eso es lo que suelen decir los historiadores [29].

Esta opinión, largamente admitida, omite muchos datos vitales. Los libreros o *cartolai* de la Italia renacentista, como han demostrado recientemente R. H. Rouse y M. Rouse, cumplieron una función de intermediarios entre los autores antiguos y los lectores modernos, y su aportación resultó tan importante como la de los impresores. Sus criterios literarios fueron seguidos por la inmensa mayoría del público lector [30]. Los *cartolai* dominaron la producción y venta de libros manuscritos durante los primeros años del siglo XV; a partir de 1450 colaboraron frecuentemente con los impresores, ejer-

---

[28] W. Benjamin, "Unpacking my Library", en *Illuminations*, trad. H. Zohn (Londres, 1970), pp. 59-67.

[29] *Vid.* E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge, 1979).

[30] M. A. Rouse y R. H. Rouse, *Cartolai, Illuminators and Printers in Fifteenth-Century Italy* (UCLA University Research Library, Department of Special Collections, Occasional Papers, 1; 1988).

ciendo a veces como tales. Al igual que otros empresarios tardomedievales y renacentistas, ellos trabajaban a gran escala. Compraban grandes cantidades de papel o vitela, que solía ser el elemento más caro en la producción de libros. Contrataban a copistas e iluminadores y seleccionaban los textos con que trabajaban los artesanos; y producían habitualmente múltiples copias de obras individuales, no porque se las solicitaran los clientes, sino para abastecer sus librerías con vistas a la venta al por menor. Ciertamente, los *cartolai* no se anticiparon a las ferias del libro de la era de la imprenta. En otros aspectos, sin embargo, prepararon el camino que iban a seguir los impresores. Producían grandes cantidades de libros de manera especulativa. Anunciaban su mercancía sistemáticamente y combatían la competencia de los intrusos, tal como harían más tarde los impresores [31]. Ante todo, colaboraban con sus empleados y sus clientes para crear un catálogo de los libros más meritorios y establecer unas pautas de formato.

Los Rouse nos explican que los *cartolai* no sólo seleccionaban los textos, sino que también elegían las iluminaciones que les conferían ese sello clásico. Los ejemplares más artísticos se realizaban por encargo. Los magníficos frontispicios de los grandes manuscritos renacentistas de Urbino y otras ciudades —en los que, sobre un decorado clásico, los autores, eruditos y mecenas presentaban los textos— eran los más solicitados. Algunos de los pintores más creativos de Italia, como Botticelli, también iluminaron manuscritos. Otras formas de decoración, sin embargo, se realizaban a gran escala. Los *cartolai* ofrecían muchos de sus productos con un "frontispicio producido en serie, que parecía casi de cadena de montaje [...] frontispicios *bianchi girari*, que constan de un marco dividido en dos, tres o cuatro partes y formado por sarmientos entrelazados, generalmente con dos amorcillos en la parte inferior que sostienen una guirnalda vacía para la futura inclusión de

[31] Con relación a la publicidad en la era de los manuscritos, *vid. Der Deutsche Buchhandel in Urkunden und Quellen*, ed. H. Widmann *et al.* (Hamburgo, 1965), I, pp. 15-16 y H. Widmann, *Geschichte des Buchhandels vom Altertum bis zur Gegenwart* (Wiesbaden, 1975), I, p. 37.

un emblema heráldico" [32]. El hecho de que las guirnaldas o roeles estuviesen vacíos indica que la ornamentación se hacía tan en serie como los textos a que precedía. El propietario individual podía insertar sus blasones en ese espacio al comprar el libro. Pero la presentación general de los libros —y la conveniencia de aplicar a los textos clásicos la típica decoración renacentista *all'antica*— era dictada por los empresarios que ponían el dinero, no por los lectores. Evidentemente, pues, los impresores que dejaban espacio para ese tipo de decoración en sus productos en serie —o imitaban a los *cartolai* dejando que el iluminador rellenase las iniciales en cada caso individual— simplemente hacían suyas las costumbres de los empresarios de la era de los manuscritos: igual que contrataban para decorar los libros impresos a los mismos copistas que habían iluminado los manuscritos [33].

Abundan los ejemplos en que los *cartolai* toman decisiones en cuestiones estéticas. Ningún otro texto describe mejor la actitud de los libreros que las memorias de Vespasiano, esa gráfica colección de apuntes bibliográficos en la que se inspiró Burckhardt para escribir *La cultura del Renacimiento en Italia*. Vespasiano figura habitualmente en los textos sobre la historia del libro como un reaccionario tenaz, un entusiasta de los hermosos libros tradicionales y un enemigo acérrimo de la imprenta. Vespasiano recordaba con orgullo que la biblioteca de Federigo da Montefeltro estaba formada exclusivamente por manuscritos: "In quella libraria i libri tutti sono belli in superlativo grado, tutti iscritti a penna, e non v'è ignuno a stampa, che se ne sarebbe vergognato" [34]. Y aparece como empresario en un único y famoso caso: el de la biblioteca de Cosme de Médicis, que creó sin tener en cuenta los gastos en sólo vein-

---

[32] Rouse y Rouse, *op. cit.*, p. 58.

[33] Para obtener más ejemplos de la proyección de estas costumbres, *vid.* Armstrong, "The Illustrations of Pliny's Historia naturalis".

[34] Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV* (Florencia, 1938), pp. 108-109. Sobre Vespasiano, *vid.* G. M. Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario* (Roma, 1969), y A. C. de la Mare, *Vespasiano da Bisticci, Historian and Bookseller* (Londres, 1965).

tidós meses, contratando a cuarenta y cinco copistas para que hicieran el trabajo. Parece un personaje nostálgico, obsesionado como un Chesterton o un Belloc renacentistas con un pasado imaginario: una ciudad limpia donde el único ruido procedía de las canciones de los felices artesanos que trabajaban para honrar a Dios.

En realidad, sin embargo, estas versiones de Vespasiano se basan en una selección muy limitada de sus comentarios acerca del mundo de los libros. Dibujó un cuadro de contornos mucho más definidos, un retrato colectivo de personajes astutos que operaban en un mercado literario competitivo y codicioso, donde los frecuentes informes reflejaban la cotización de cada escritor en la Bolsa de la fama. También se jactaba, de manera aún más significativa, de que él (y otros *cartolai)* eran capaces de reconocer un *best seller* potencial y de que su intervención resultaba vital para el futuro del libro y del autor. De la nueva redacción de la *Crónica* de Eusebio y Jerónimo por parte de Sozomeno de Pistoia dice, por ejemplo, que, tras realizar un excelente trabajo, Sozomeno "non si curava darne copia". Afortunadamente, Vespasiano intervino: "Sollecitato e confortato da me, la dette; e fu di tanta riputazione, che la mandò per tutta Italia, e in Catalogna, e in Spagna, in Francia, in Inghilterra, e in corte di Roma" [35]. Incluso en el mercado de libros manuscritos era necesaria la presencia de un intermediario de talento para cumplir la función característica del buen editor: identificar el libro "apasionante" cuyo potencial el autor y el propio editor no habían sabido reconocer.

Publicar un libro de éxito, por otra parte, no consistía solamente en elegir un texto de calidad. Tanto entonces como ahora, era necesaria una infraestructura adecuada para poder aprovechar todo el potencial del libro. Vespasiano menciona, por ejemplo, que el florentino Francesco di Lapacino intuyó el posible interés de un texto tan valioso como difícil: la *Geografía* de Tolomeo, que fue traducida al latín a comienzos del siglo XV pero luego cayó en el olvido porque "fu fatto il

[35] Vespasiano, *Vite*, p. 528.

testo senza la pittura". Los manuscritos griegos, por el contrario, tenían un formato espectacular con una gran cantidad de espléndidos mapas. Francesco se ocupó "di fare la pittura di sua mano", y de proporcionar los equivalentes latinos de los nombres de lugar griegos. Dio así al atlas de Tolomeo su popularísima forma canónica: "da qual ordine sono usciti inifiniti volumi che si sono di poi fatti, e ne sono andati infino in Turchia" [36]. Vespasiano sabía, en definitiva, que el formato y esplendor de los mapas —más que la versión latina del texto— era lo que confería personalidad al texto de Tolomeo. El estudio de Vespasiano y otros humanistas convirtieron esta obra en el principal libro de consulta del Renacimiento italiano, tal como demuestran los numerosos manuscritos de lujo —todos ellos inservibles desde el punto de vista académico— que se conservan. Cuando el hijo de Federigo da Montefeltro —Guido— se preciaba de su dominio de la *Geografía*, demostrando que era capaz de localizar cualesquiera dos lugares en los mapas y señalar la distancia que los separaba, estaba siguiendo una moda cultural que se había iniciado en la tienda de un *cartolaio* [37]. No es de extrañar que los impresores siguieran pronto el ejemplo de Vespasiano, publicando ediciones que imitaban la forma y el tamaño de los manuscritos y que todavía empleaban ilustradores, como en el caso famoso de las ediciones de Ulm de 1482 y 1486, para colorear cada mapa a mano[38].

Los intermediaros, por consiguiente, contribuyeron a modelar la experiencia de la lectura de todos los intelectuales renacentistas. Y los intermediarios habían manifestado sus preferencias. Les gustaban los materiales ricos: así lo demostró Vespasiano —con el buen ojo para las texturas característico de los florentinos—, deleitándose en los brocados de oro y los forros de tela escarlata de los libros de Federigo. Hablaba incluso con entusiasmo de las elegantes *lettera antica*,

---

[36] *Ibíd.*, p. 539.

[37] *Ibíd.*, p. 112.

[38] *Vid. Claudii Ptolemaei Geographiae Codex Urbinas Graecus 82*, ed. J. Fischer, S. J. *Tòmus prodromus* (Leiden, Leipzig y Turín, 1932).

carta di cavretto, iluminaciones y encuadernación que Matteo Palmieri empleó para la única copia de su herética *La ciudad de vida*, que guardó bajo llave hasta su propia muerte: una obra que no se publicó —acertadamente, en opinión de Vespasiano— en el Renacimiento [39]. Los editores e impresores imitaban a los *cartolai;* sacaban ediciones limitadas en vitela para especialistas así como otras más grandes en papel para el mercado ordinario, y contrataban a los iluminadores más hábiles para satisfacer las exigencias de determinados clientes especiales. Koberger debió de ser uno de los primeros que contó con su propio encuadernador, el cual forró las tapas de multitud de copias de la *Crónica de Nuremberg* en vitela. A mediados del siglo XVII, Joan Blaeu produjo el "libro más caro del mundo", su *Atlas maior*, con láminas coloreadas o sin colorear, y en vitela tradicional con estampación en oro u otro tipo de encuadernaciones especiales en terciopelo púrpura y otras telas de lujo [40]. Los propietarios —entre los que se encontraban un pirata bereber, el almirante Michiel de Ruyter y el sultán de Turquía— conocían perfectamente el valor de este tesoro bibliográfico, como se desprende de las espléndidas vitrinas en que algunos de ellos guardaban sus ejemplares.

Los intermediarios influían así en el tratamiento que sus clientes más importantes daban a los libros. Por una parte, dejaron claro que el aspecto exterior de un libro decía algo sobre su contenido y sobre el público a que iba dirigido. Del mismo modo que un intelectual de 1991 no espera lo mismo de las sobrias portadas blancas de Gallimard que de las llamativas creaciones de Zone Books, así también las expectativas de un intelectual de 1491 o 1511 variaban según se tratase de un libro escrito en letra humanística o en letra gótica, con o sin notas, en folio o en octavo, magníficamente iluminado o sobriamente impreso, publicado por Vespasiano o por Aldo. Los escritores sabían perfectamente que la forma del libro podía garantizar su venta y predisponer al lector. Erasmo escri-

---

[39] Vespasiano, *Vite*, pp. 108-109, 524.

[40] C. Koeman, *Joan Blaeu and his Grand Atlas* (Amsterdam, 1970).

bió a Aldo en 1507 manifestándole su convencimiento de que una edición aldina de sus traducciones de Eurípides le daría la inmortalidad, "especialmente si están impresas con tus pequeños caracteres, que son los más elegantes del mundo": "tuis excusae formulis [...] maxime minutioribus illis omnium nitidissimis" [41]. Un siglo y medio después, Nicolas Heinsius suplicaba a sus impresores, los Elzevirios, que no embutiesen su edición de Ovidio en aquel formato tan pequeño e ilegible [42]. Ambos coincidían en que el formato y la tipografía eran muy importantes.

Por otra parte, los *cartolai* y los impresores que seguían su ejemplo defendían también otra serie de prácticas; una de ellas nos resulta bastante más ajena que las anteriores. Sugerían que el lector culto no se limitaba a comprar un libro hecho en serie y a consumirlo tal cual, sino que lo personalizaba. En primer lugar, el lector culto normalmente mandaba encuadernar sus propios libros. Como hemos visto, los materiales lujosos o duraderos eran los que se elegían para los buenos libros, y un lector culto sabía que tenía que pagar por ellos. La encuadernación de lujo se convirtió en una especialidad —incluso en una obsesión— para los libreros renacentistas. Los grandes coleccionistas, desde Federigo da Montefeltro a Renato d'Angiò, de Grolier hasta De Thou, fomentaron el desarrollo de nuevos estilos de decoración y nuevos métodos de estampación sobre piel o vitela. Empleaban a artistas famosos a fin de que diseñaran intrincados dibujos para las tapas de piel que protegían sus libros. Los dibujos de las monedas y medallas antiguas les daban habitualmente un aire clásico, y el nombre, las iniciales o el lema del propietario, que solían figurar como parte de la ornamentación, identificaban al mecenas cuyos gustos estaban siendo presentados. El libro que pertenecía a un gran hombre se distinguía ciertamente

---

[41] *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen *et al.* (Oxford, 1908-1956), I, p. 439.

[42] *Correspondance de Jacques Dupuy et de Nicholas Heinsius (1646-1656)*, ed. H. Bots (La Haya, 1971), p. 78; F. F. Blok, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina van Zweden* (Delft, 1949), pp. 92-99.

por la cubierta. E incluso la gente normal consideraba de mal gusto tener un libro con cubiertas de papel. "No puedo leer libros que no estén encuadernados", dijo José Escalígero cuando hizo la rara excepción de leer una polémica dirigida contra él y un amigo suyo por el jesuita Serarius. El catálogo de su biblioteca, realizado para su venta en subasta el 11 de marzo de 1609, confirma esta afirmación. De los casi 250 libros que contenían sus notas marginales, ni uno solo figura en la sección de "libri incompacti" [43]. El libro era, por consiguiente, desde que entraba en una biblioteca pública o privada, tanto un objeto precioso como una posesión personal: el punto de intersección entre la cultura y el estilo individual [44].

El lector culto, por otra parte, aprendía de los fabricantes de libros a adornar no sólo sus cuerpos sino también sus caparazones. Como hemos visto, tanto los *cartolai* como los impresores daban por hecho que los clientes ricos querían insertar su escudo de armas en las portadas de los libros. También sabían que tales clientes deseaban que las páginas iniciales del texto ilustrasen su contenido de manera adecuada: con un marco de hojas de parra o elementos clásicos, con personajes históricos, mitológicos o modernos que iluminaran su contenido. Los clientes más perspicaces no escatimaban recursos en lo que se refiere a la elaboración de un marco visual adecuado para sus textos. Cuando el cardenal Francesco Gonzaga encargó que reprodujeran para él en 1477 el texto griego y latino de la *Ilíada*, el copista adornó la primera página de la versión latina con un magnífico y enorme marco decorativo. La franja superior de éste, dividida en tres partes, contenía tres escenas del poema separadas por pilastras, dando así al lector una idea más clara de los placeres que lo aguardaban que la que pudiera darle el resumen del Libro I que también precedía al

---

[43] *Vid. The Auction Catalogue of the Library of J. J. Scaliger*, ed. H. J. de Jonge (Utrecht, 1977).

[44] *Vid.* E. Diehl, *Bookbinding: its Background and Technique* (Nueva York, 1980); A. Hobson, *Humanists and Bookbinders* (Cambridge, 1990); y la reseña de J. B. Trapp sobre Hobson, *TLS*, 17 de mayo de 1991.

texto [45]. La copia de la *Historia animalium* de Aristóteles —traducida al latín por Teodoro Gaza— que obraba en poder de Sixto IV, anunciaba su contenido de manera aún más espectacular. Aristóteles, vestido con una elegante toga y un sombrero alto, aparece al principio del texto. Está sentado escribiendo en una mesa, frente a una pared flanqueada por columnas. Ante él aparecen los animales que describe en el texto, incluidos un hombre y una mujer desnudos y un majestuoso unicornio [46]. Incluso los manuscritos más viejos necesitaban estar iluminados para que pareciesen verdaderamente antiguos. Cuando los canónigos del cabildo de San Pietro entregaron a León X el único (y famoso) manuscrito Orsini (siglo IX) de Plauto, decoraron el inicio del texto con elegantes adornos clásicos, realizados sobre tiras de pergamino que luego fueron pegadas a las dos primeras hojas [47].

Evidentemente, los mecenas se aprendieron bien la lección. Y la visión de la Antigüedad en la que les gustaba adentrarse —al igual que la de los *cartolai*— no tenía nada que ver con el sobrio mundo de esculturas blancas y elegante sencillez que tanto admirarían los neoclasicistas de un siglo después. En lo que se refería a la Antigüedad, la abundancia de decoración no era suficiente. Los colores vivos y las texturas elaboradas caracterizaban las armoniosas ciudades y los paisajes arcádicos que el resto del texto evocaba en su contenido. Este gusto por las complejas ilustraciones introductorias —así como por las elegantes encuadernaciones— no sólo sobrevivió en la era de la imprenta, sino que floreció considerablemente. La portada impresa, evidentemente, podía ofrecer un marco gráfico tan elaborado como la portada dibujada a mano. Las marcas dibujadas o impresas —Durero produjo algunas para su

---

[45] Vat. lat. 1626, fol. 2 recto; *Miniature del Rinascimento* (Ciudad del Vaticano, 1950), lám. I.

[46] Vat. lat. 2094, fol. 8 recto; *ibíd.*, lám. III. Otros dos ejemplos magníficos del Vaticano son un ejemplar de las *Orationes* de Cicerón (Vat. lat. 1742) y un Virgilio (Urb. lat. 350).

[47] Vat. lat. 3870; vid. G. Morello, *Raffaello e la Roma dei Papi. Catalogo della Mostra* (Ciudad del Vaticano, 1986), p. 75.

amigo Pirckheimer— daban tanta personalidad al libro como un escudo de armas en la primera inicial. Y en ocasiones algunos lectores mandaban colocar un sello personal al comienzo de un libro antiguo. De este modo Willibald Pirckheimer encargó a Durero que iluminase la primera página de su *Teócrito* aldino con una espectacular ilustración de la vida pastoral, armonizada detalle por detalle con el texto [48]. El mecenas y el artista —al igual que el *cartolaio* y el artesano— podían determinar, diseñando estas elaboradas ventanas, la impresión que causaría el texto.

En ocasiones la colaboración entre el escritor, el lector y el artista era más sistemática y compleja. Un ejemplo famoso es la edición de Virgilio realizada por Sebastián Brant, en la cual la secuencia de ilustraciones constituyó un sorprendente comentario del texto. Esto nos resulta bastante familiar; todavía producimos y consumimos ediciones ilustradas de los clásicos. Pero otros ejemplos tienen sabor a época. Holbein, por ejemplo, adornó una edición comentada del *Elogio de la locura* de Erasmo con una serie de ilustraciones cómicas que en unos casos estaban vinculadas literalmente al texto y en otros eran más imaginativas. Myconius se las mostró a Erasmo, y registró las respuestas del autor a las respuestas que el artista había dado a su texto [49]. El libro, como ha señalado Sandra Hindman, se convirtió así no en el modelo de una edición ilustrada, sino en el sedimento de un singular esfuerzo por capturar todas las implicaciones —implícitas y explícitas, literales e involuntarias— de un texto señaladamente polifónico. Otros esfuerzos por combinar texto e imágenes, narrativa y comentario, también parecen reflejar el intento de producir no un modelo destinado a la venta de múltiples copias, sino un tesoro para compartir con un grupo selecto de amigos [50].

---

[48] Lowry, *World of Aldus Manutius*, *cit.*

[49] Reproducido en S. Hindman, *Pen to Print* (College Park, 1977), lám. 79; *vid. ibíd.*, pp. 190-192.

[50] Con relación al caso de Maximiliano I, *vid. ibíd.*, pp. 181-189; L. Silver, "Printers for a Prince", en *New Perspectives on the Art of Renaissance Nuremberg*, ed. J. C. Smith; Müller, *Gedechtnus*.

Por último, los *cartolai* y sus clientes desarrollaron lo que desde entonces ha constituido la actitud predominante en el mercado del libro raro, pero que ha sido olvidada por los vendedores de libros corrientes nuevos. Vendedores y compradores coincidieron en que la transmisión de libros era una actividad importantísima, una transacción trascendental, desde el punto de vista cultural y desde el económico, para la cual hacía falta casi tanto buen gusto y erudición como para escribirlos [51]. Ciertamente, los lectores renacentistas se tomaban muy en serio el hecho de comprar libros. A menudo anotaban en ellos el lugar, la fecha y las circunstancias de la compra. Y convertían estas notas originalmente breves casi en diarios, escribiendo ellos mismos en los márgenes y guardas de los libros que tan cuidadosamente habían elegido. Petrarca redactó una lista de los libros que más significaban para él *(libri mei peculiares);* muchos de ellos los usó como partes de un diario en el que podía expresar no sólo su amor por Laura, sino también cuestiones más prosaicas, como por ejemplo la irritación que le producían ciertos campesinos [52]. El erudito nurembergués Hieronymus Münzer, por poner un ejemplo menos famoso, señaló que había importado de Venecia en 1478 uno de sus volúmenes de medicina, otro de Bolonia en 1490 y otro lo había comprado durante su *Italienische Reise,* mientras estudiaba en Pavía en 1477. También Münzer pasaba del ámbito de la erudición al de la anécdota inconexa, como cuando anotó en un manuscrito que había tenido el inmenso placer de conocer, el 26 de abril de 1501, "después de 32 años", al hombre que lo escribió por primera vez [53]. El libro, comprado

---

[51] *Vid.* el comentario de Vespasiano sobre Bessarion: "In tutto il tempo ch'egli era istato nella corte di Roma, sempre faceva iscrivere libri in ogni facultà, così in greco come in latino. E non solo iscriveva, ma comperava tutti i libri ch'egli non aveva; e grande parte di quello che gli avanzava delle sue rendite, ispendeva in libri a uno fine laudabile"; *Vite,* pp. 159-160. En este caso el elogio estaba plenamente justificado, teniendo en cuenta la cultura, el buen gusto y el empeño que demostró Bessarion como coleccionista. *Vid.* también Benjamin, *loc. cit.*

[52] P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme* (París, 1899); B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance* (Roma, 1955).

[53] Goldschmidt, *Hieronymus Münzer, cit.*

con tanta atención, encuadernado tan meticulosamente, se convirtió en mucho más que un simple texto. Pasó a ser un registro personal, un índice de conexiones literarias y un confidente de los propios sentimientos.

El libro que leían los humanistas, ya fuese manuscrito o impreso, nos resulta a la vez familiar y extraño. Habitualmente se producía en serie; pero luego sufría una metamorfosis y tomaba forma individual, a medida que el propietario del libro fundía su propia visión con la del empresario que lo editaba. En la librería solía venderse por una modesta cantidad, y estaba colocado junto a otros ejemplares de la misma obra que eran casi idénticos en la forma y en el contenido [54]. Pero en las manos de su propietario incluso un libro impreso se hacía tan singular y valioso como cualquier manuscrito. El humanista se acercaba a su libro, la primera vez, como un quinceañero californiano de los cincuenta a un coche fabricado en Detroit. Compraba un producto con una presentación específica y llamativa, un producto que los expertos habían diseñado para que se amoldara a sus gustos y a sus deseos. Pero el humanista rediseñaba el producto al utilizarlo, cambiando su aspecto, añadiéndole adornos únicos, personalizando el resultado de la producción en serie. Lo habitual era que se diese algún tipo de colaboración activa, incluso artística, entre el consumidor y el fabricante. Esta relación entre el propietario y el libro perduraría durante siglos en los círculos más elevados de la sociedad europea. Duró más, ciertamente, que nuestra relación actual, que consiste en aceptar pasivamente los libros tal y como salen de la imprenta. Y fue creada por empresarios con un talento extravagante, cuyos nombres a menudo olvidamos, así como por los coleccionistas cuyos volúmenes encuadernados en piel de becerro o ternero todavía llenan las estanterías de nuestras bibliotecas y museos.

---

[54] *Vid.* Benjamin, *loc. cit.*, sobre cómo se creaban las colecciones de libros.

Los intermediarios: el maestro y el lector

En 1435 Ambrogio Traversari visitó la escuela de Vittorino da Feltre cerca de Mantua. Oyó recitar con tanta gracia al joven príncipe Gonzaga, de 15 años de edad, 200 versos latinos en honor de la llegada del emperador a Mantua, que "dudaba que Virgilio hubiese pronunciado con más elegancia ante Augusto el libro sexto de la *Eneida*" [55]. Hacia la misma época, Guarino de Verona escribió una famosa carta a su discípulo Lionello d'Este: "Siempre que leas algo", comienza la carta, "ten a mano un cuaderno [...] en el que puedas anotar lo que quieras y enumerar los materiales que hayas reunido. Luego, cuando decidas revisar los pasajes que más te hayan llamado la atención, no tendrás que hojear un montón de páginas, pues el cuaderno estará a tu disposición como un solícito sirviente para ofrecerte lo que necesitas [...] Ahora bien, tal vez te resulte demasiado aburrido o incómodo anotarlo todo en ese cuaderno. En tal caso, puedes encomendar esa tarea a algún joven apto y bien educado, que no te será difícil encontrar" [56]. Estos dos textos desvelan algunas de las técnicas docentes del Renacimiento: un conjunto de técnicas diversas y en ocasiones curiosas que dejaban una huella en todos los lectores cultos.

El joven príncipe de Vittorino recitaba su texto. El humanista le había enseñado a considerar la literatura antigua sobre la página como el guión de una representación oral, para la que hacía falta buena memoria y dicción clara. A lo largo de los siglos XV y XVI, la cualidad oral de los textos escritos seguiría siendo fundamental tanto para los estudiantes como para los adultos. Jóvenes como Piero de Médicis se preciaban de la gran cantidad de versos que habían memorizado y eran capaces de recitar [57]. Excepción singular, la joven Alessandra Scala recibió cálidos elogios por su habilidad para recitar los versos de la *Electra* de Eurípides con lo que el público percibía

---

[55] A. Traversari, *Epistolae*, 7, 1.

[56] Guarino, *Epistolario*, ed. R. Sabbadini (Venecia, 1915-1919), II, p. 270.

[57] E. Fahy, introducción, en *The Medici Aesop*, *cit.*

como auténtica sal ática [58]. Y, a finales del siglo XVI, grandes eruditos como Justo Lipsio y José Escalígero causaron asombro por su capacidad de recitar textos clásicos de memoria, impecablemente pronunciados. Lipsio se ofreció a recitar el texto íntegro de Tácito con un puñal al cuello, listo para que se lo clavasen si se equivocaba; Escalígero tradujo al griego, enteramente de memoria, mientras yacía en la cama, un libro de Marcial. La primera vez que leía un texto, el humanista buscaba las cualidades formales que lo hacían fácil de recordar. La métrica, la aliteración y las combinaciones de sonidos especialmente llamativas se convirtieron en las marcas de unos textos proyectados de forma más oral que visual. El humanista se sumergía más en el texto cuando pronunciaba sensualmente las palabras grabadas en el papel o la vitela que cuando interpretaba su significado. Petrarca dio un paso importante cuando se quedó prendado del sonido del latín de Cicerón y Virgilio.

Pero el significado del texto, evidentemente, era también fundamental para su interpretación. El estudiante la abordaba por medio de ejercicios graduales. En primer lugar, el maestro parafraseaba el documento clásico en cuestión, línea por línea. Tanto la prosa como el verso, la historia como la filosofía, eran reducidas a un latín escueto aunque correcto. Sólo entonces volvía a recorrer el maestro los mismos pasajes por segunda vez, más despacio. Durante este recorrido identificaba los hechos y personajes históricos, explicaba los mitos y las doctrinas, y desvelaba la lógica de los tropos, utilizando los numerosos problemas que surgían al paso como pretexto para todo tipo de digresiones imaginables. El estudiante aprendía así que cada texto era, además de un relato concreto, un complejo rompecabezas cuya lógica interna el maestro tenía que ir sacando a la luz pacientemente.

Los textos clásicos que se imprimieron para las universidades francesas y de otros países durante el siglo XVI muestran claramente este tipo de procesos. Los impresores

---

[58] A. Grafton y L. Jardine, *From Humanism to the Humanities* (Londres y Cambridge, Massachusetts, 1986), pp. 53-57.

colocaban una barra de metal entre cada dos líneas de texto, dejando un blanco amplio entre las líneas impresas donde el estudiante podía introducir el resumen en latín del profesor. Los impresores usaban también márgenes anchos, en los cuales —especialmente en la primera parte de sus textos— los estudiantes anotaban los comentarios más específicos y técnicos; la nitidez de su caligrafía demuestra que realizaban copias en limpio de anotaciones anteriores. Este tipo de rutina subsistió durante mucho tiempo. Cuando P. D. Huet preparó su serie de textos latinos para el Delfín a partir de 1670, les añadió tanto una paráfrasis *(ordo verborum)* como unas notas más detalladas [59].

Las técnicas codificadas por los impresores no tenían nada de nuevo. Como tampoco lo tenía la creencia en la que se basaban: que había que dividir el texto para los alumnos en cientos de problemas menores, cada uno de los cuales debía ser analizado independientemente. Podemos hallar tanto precedentes generales como fuentes específicas para los métodos del comentarista humanístico en las escuelas de los últimos años de la Roma antigua, de Bizancio y del Renacimiento latino del siglo XII [60]. Las técnicas mentales básicas que se aprendía a aplicar a un texto literario clásico siguieron siendo fundamentalmente las mismas durante un periodo que es casi demasiado extenso como para denominarlo *la longue durée*.

El joven lector acumulaba una gran cantidad de conocimientos históricos, mitológicos y geográficos a medida que

---

[59] P. D. Huet, *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus* (Amsterdam, 1718), describe curiosamente la preparación de una paráfrasis sobre la marcha como una novedad solicitada por Montausier (pp. 286-293).

[60] *Vid.*, en general, Grafton y Jardine, *From Humanism to the Humanities;* A. Blair, *History of Universities* (1990). Con relación al mundo clásico, *vid.* ante todo R. Kaster, *Guardians of Language* (Chicago y Londres, 1987). Varios artículos de P. O. Kristeller reunidos en su *Renaissance Thought and its Sources*, ed. M. Mooney (Nueva York, 1979), destacan la continuidad de los estudios artísticos a lo largo de los siglos. Los seis volúmenes publicados hasta el momento del *Catalogus translationum et commeta riorum* —fundado por Kristeller y F. Cranz y ahora editado por V. Brown (Washington, D. C., 1960)— reúnen y analizan una gran cantidad de ejemplos de primera mano.

se abría camino a través de los textos obligatorios, a un ritmo de veinte líneas al día. Lo verdaderamente importante era que desarrollaba una actitud y llegaba a dominar una serie de herramientas. Michael Baxandall ha señalado que, identificando las técnicas de percepción, que había que aprender con gran esfuerzo, podemos reconstruir la visión de una época: la forma en que la cultura enseñaba a los individuos a considerar las obras de arte [61]. De manera similar, y más directa, podemos utilizar las costumbres de la escuela humanística para recrear el estilo de lectura de aquella época. Cientos de comentarios convergen en determinados intereses y técnicas básicos. El joven lector aprendía a interpretar las palabras e imágenes empleadas por los escritores como ejemplos de las reglas de la retórica formal. Aprendía a buscar alusiones, a tratar cualquier texto importante como una cámara de resonancia en la que las palabras alteraban los subtextos que el escritor habría esperado compartir con lectores de su mismo nivel cultural. Todos los escritores humanísticos esperaban que sus lectores dominasen este arte de la descodificación. Cuando Dirck Volckertszoon Coornhert atacó a Justo Lipsio por recomendar que los gobiernos ejecutasen a los herejes contumaces, Lipsio se sintió enormemente ofendido. Ciertamente, él había exhortado a las autoridades a quemar y cortar, *ure et seca*, pero, señaló, esperaba que sus lectores se habrían dado cuenta de que estaba usando una frase tomada de las *Filípicas* de Cicerón que no hacía referencia concretamente a la hoguera sino, de manera general, a la necesidad de utilizar remedios drásticos, como la cirugía, para las enfermedades graves [62]. Lo que hacía novedosas estas prácticas, durante el Renacimiento, no era su contenido sino el público al que iban dirigidas. Los humanistas insistían en enseñar a los jóvenes seglares a que las apli-

---

[61] M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (Oxford, 1972); *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany* (New Haven y Londres, 1980).

[62] G. Güldner, *Das Toleranz-Problem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts* (Lübeck y Hamburgo, 1968), pp. 97-98, 103, 110-111. Sobre su rival Coornhert, que había interpretado incorrectamente sus escritos, dijo Lipsio: "Mittatur senex in scholas", esp. pp. 11-12 y n. 30.

casen, y afirmaban que ese tipo de educación era más adecuado que la educación escolástica, incluso para los jóvenes eclesiásticos. Pero estos cambios están más relacionados con la historia social de los lectores —y de la educación— que con la historia de la lectura como forma cultural. Las técnicas formales concretas por medio de las cuales aprendía el alumno a diseccionar un texto, dejando al descubierto músculos, nervios y huesos, eran técnicas clásicas; y en ese sentido los métodos humanísticos habían sido rescatados del mundo clásico, al igual que el catálogo de textos al que se aplicaban.

La principal innovación técnica que podemos observar se produjo cuando el estudiante pasó de analizar e interpretar el texto a aplicarlo, es decir, a utilizarlo. El joven aristócrata de Guarino, al igual que los de la escuela de Vittorino, leía a los clásicos. Pero Guarino le pidió que no se limitara a pronunciar las sílabas con claridad. Debía buscar a otro joven, uno que fuese estudiante por necesidad y no por voluntad, para pedirle que digiriese y procesase el material clásico para su posterior reutilización. La lectura se convirtió así en una actividad social en lugar de privada —un juego parecido al críquet, que exige la participación de un caballero y un jugador—. A menudo los maestros —como el propio Guarino— prescindían de los intermediarios y aportaban sus introducciones, previamente resumidas, de los clásicos, las cuales se convirtieron en el núcleo de la pedagogía renacentista [63].

El joven príncipe, noble o clérigo no se adentraba en solitario en el mundo de los clásicos, sino que algún humanista experto se los servía en bandeja, transformando unos textos cortantes, inmanejables y a veces peligrosos en fragmentos de información reproducibles y uniformes. Esta forma de enseñanza sacaba partido de los textos antiguos; también proporcionaba al joven lector un modelo que imitar en caso de que se propusiera realizar la misma labor de transformación en años posteriores, cuando leyese por su cuenta. Tenía lugar en las aulas de toda Europa; y a comienzos del siglo XVI algunos de los maes-

[63] Grafton y Jardine, *From Humanism to the Humanities*, cap. 1.

tros más innovadores proporcionaban el mismo tipo de orientación en forma impresa, creando un aula imaginaria muchísimo más amplia que cualquier aula real. En este momento convergen la historia de las ideas, la historia del libro y la historia de la lectura.

Tomemos como ejemplo los *Adagios* de Erasmo, esa vasta colección de proverbios y comentarios que alcanzó su forma canónica, aunque no definitiva, en la edición aldina de 1508. Este libro pasó de breve colección original de unos 800 proverbios latinos, impresos en París en el año 1500, a vasta antología de casi 4.000 ensayos —algunos de ellos lo bastante largos como para imprimirse por separado— sobre aforismos griegos y latinos de la más diversa índole, extraídos del amplio abanico de la literatura y la lexicografía griegas. Pese a su formidable tamaño, los *Adagios* fueron uno de los libros más vendidos en el norte de Europa durante el Renacimiento, como evidencian los registros de los editores y las listas bibliográficas de los numerosos alumnos que estudiaron en Cambridge en el siglo XVI. Sus sumarias exposiciones morales daban a los jóvenes ilustrados sólidas lecciones sobre moralidad y latinidad, todas ellas sabiamente compendiadas. El lector de los *Adagios* podía recomendar a un amigo propenso a irritar a sus superiores *ne ignem gladio fodias*, que no atizase el fuego con la espada; podía convencer a algún amigo descontento con su suerte de que *Spartam nactus es, hanc orna*, a mal tiempo, buena cara; podía advertir a un amigo incapaz de terminar una disertación de que todos los eruditos y artistas debían aprender a retirar *manum de tabula*, la mano del cuadro; y podía advertir a los jóvenes reyes beligerantes que *dulce bellum inexpertis*, la guerra es emocionante para los que no la han sufrido [64].

Todo esto es bien sabido. Lo que resulta menos conocido, sin embargo, es que los *Adagios* fueron concebidos no sólo como ayuda para la redacción de buena prosa latina sino también como un manual de técnicas de lectura y una colec-

---

[64] *Vid.*, en general, J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme* (París, 1981).

ción de textos previamente resumidos a los que aplicar esas técnicas. Erasmo no sólo compiló proverbios lapidarios, sino que también localizó sus fuentes en los clásicos, determinando las alteraciones que habían sufrido en el curso de la historia de la literatura grecorromana. Y los encerró en un marco tan elegante y eficaz como los marcos pintados y dibujados del manuscrito humanístico: una exposición que garantizaba su utilidad para los lectores cristianos modernos.

Un ejemplo típico, que el propio Erasmo analizó con detenimiento, es *festina lente*, "apresúrate lentamente". Este adagio comenzaba —explicó— con un oxímoron aplicado a una frase de *Los caballeros* de Aristófanes, *speude tacheos*: "apresúrate rápidamente", o sea, "date prisa". Esta frase, aunque sabiamente comprimida, contenía una gran riqueza de significado. Enseñaba algo que debían aprender especialmente los príncipes: que la prisa y la obstinación eran más nocivas que provechosas. Erasmo utilizó esta simple lección de ética humanística —generalmente estoica— como punto de apoyo de una amplísima gama de materiales clásicos. Demostró su aplicabilidad a la interpretación estrictamente moral de un texto poético básico: el comienzo del libro primero de la *Ilíada*. En él Agamenón, desposeído de su esclava Chryseis, toma en su lugar a Briseis, la esclava de Aquiles.

Homero parece haber retratado a Agamenón como un personaje extremadamente perezoso e indolente —el *bradeos* ("lentamente") del proverbio—, de forma que la única proeza o demostración de vigor que se cuenta de él es que se enfureció por la pérdida de Chryseis y robó a Briseis. A Aquiles, por otro lado, le atribuye impulsos desordenados, que corresponden al *speude* (apresúrate) del proverbio; a menos que se trate de un ejemplo de ambos ("apresúrate lentamente") cuando desenvaina su espada durante la asamblea para caer sobre el rey, y Palas lo persuade a que limite su indignación a los insultos [65].

---

[65] Erasmo, *Adagiorum chiliades* (Basilea, 1536), II, 1, 1, p. 355; he utilizado también la valiosa traducción y las notas de M. M. Phillips, *Erasmus on his Times* (Cambridge, 1965).

Erasmo pasó, sin aparente esfuerzo, de la moral en la literatura a la moral en la historia. Fabio Máximo —señaló— fue uno de los pocos héroes históricos que habían ganado fama inmortal apresurándose lentamente. Y dos emperadores ejemplares, Augusto y Vespasiano, habían hecho suyo este proverbio. Vespasiano había llegado incluso a estamparlo, en forma de jeroglífico, en sus monedas: éstas mostraban un ancla y un delfín enlazados, expresando la misma combinación de velocidad y lentitud que la frase original.

La distancia entre adagio y jeroglífico, entre la esencia verbal cristalizada de la moral y su encarnación física, nunca fue muy grande durante el Renacimiento. Erasmo la recorrió en un instante, hallando en este sencillo jeroglífico un buen pretexto para realizar una larga digresión sobre la escritura pictórica de los egipcios. Reunió información sobre los jeroglíficos, tomándola de diversas fuentes, especialmente del entonces inédito texto griego de Horapolo. Como buen humanista, se remontó a la fuente original de los textos: una obra perdida del estoico Chaeremon [66]. Pero se interesó más por la naturaleza de los jeroglíficos que por su historia. Ambos causaron respeto y admiración —explicó— por el uso que hicieron de las cualidades reales de los objetos naturales para impartir lecciones morales y físicas. Fueron un ejemplo de pedagogía: pese a ser conciso y fácil de recordar, el jeroglífico obligaba a los lectores a realizar un esfuerzo, aunque fuese pequeño, de interpretación:

> los adivinos y sacerdotes egipcios [...] no eran partidarios, como lo somos nosotros, de mostrar al vulgo explícitamente los misterios de la sabiduría; pero expresaban por medio de diversos símbolos, objetos o animales lo que consideraban que valía la pena difundir, de forma que no todo el mundo pudiera interpretarlo. Pero si alguien estudiaba a fondo las cualidades de cada objeto, y la naturaleza y el poder

---

[66] Erasmo, *Adagiorum chiliades*, p. 356: "Scripsit his de rebus Plutarchus in commentario de Osiride et Chaeremon apud Graecos, testimonio Suidae, cuius ex libris excerpta suspicor ea, quae nos nuper conspeximus huius genris monimenta". *Vid.* P. W. van der Horst, *Chaeremon* (Leiden, 1984).

especiales de cada criatura, a la larga llegaría a comprender, comparando e interpretando los símbolos, el significado del enigma [67].

Festina lente, con su perfecta integración visual de las propiedades naturales del ancla y el delfín, era para Erasmo un fragmento de "los misterios de la filosofía más antigua".

Para explicar un jeroglífico, por último, era necesario conocer las propiedades naturales de sus componentes, las criaturas cuyas imágenes constituían el vocabulario simbólico de los sabios egipcios. Consiguientemente, Erasmo se explayó acerca de la rapidez del delfín, extrayendo datos de ese prodigioso batiburrillo de información errónea que es la *Historia Natural* de Plinio (nuevamente, se tomó la molestia de identificar la fuente de Plinio, Aristóteles):

> Su extraordinaria velocidad puede valorarse por el hecho de que, aunque su boca está colocada muy lejos del hocico, casi a la altura del estómago, y ello le dificulta enormemente la captura de peces, puesto que para atraparlos debe doblarse hacia atrás, prácticamente no hay pez alguno capaz de escapar a su tremenda rapidez [68].

Erasmo transformó así un solo axioma en el sólido aunque estrecho pilar en el que basó una muy selectiva reconstrucción de la cultura antigua en su conjunto. Logró que la retórica y la épica, la historia y la filosofía natural, reflejasen nítidamente la misma moral. Hizo que todos los intelectuales griegos y romanos, egipcios y cristianos, emitiesen el mismo mensaje artístico y literario. Impartió lecciones implícitas y explícitas sobre cómo detectar las alusiones en los textos clásicos. Y utilizó la descodificación del jeroglífico, el descubrimiento del mensaje oculto bajo la superficie aparentemente compleja, como metáfora principal para la lectura de los clásicos, lectura que siempre buscaba significados aceptablemente cristianos bajo la superficie de los escritos paganos. Un ensa-

---

[67] Erasmo, *Adagiorum chiliades*, pp. 355-356.

[68] *Ibíd.*, p. 357.

yo —un diminuto fragmento de un libro tan vasto como poderosamente influyente— revela la forma de una empresa mucho más grande.

La obra de Erasmo no fue en modo alguno idiosincrásica. A lo largo del siglo XVI, en realidad, otros intelectuales del norte de Europa comenzaron a organizar y adaptar para los estudiantes los elementos básicos de la herencia clásica [69]. Algunos de esos textos eran bastante elementales, como la *Officina* del maestro nivernés Ravisius Textor. Este ofrecía al adolescente, para embellecer sus composiciones, justo lo que el título anunciaba: material de trabajo. Textor reunió pasajes breves de la historia antigua y los registró, no para informar al joven acerca de la Antigüedad, sino para presentar casos relevantes de conductas morales e inmorales. El lector no se encontraba ante la montañosa historia romana de Tito Livio, de difícil ascenso y en ocasiones aterradora contemplación, sino ante una sencilla y divertida galería de historias, organizada de acuerdo con una serie de principios asociativos muy fáciles de asimilar. Hombres que se suicidaban, hombres que morían en las letrinas, hombres que eran desollados, hombres que morían asfixiados, mujeres que morían al dar a luz y hombres que eran decapitados se sucedían unos a otros en un *grand guignol* pedagógico, unificado por las necesidades didácticas y retóricas del presente en lugar de por la continuidad histórica del pasado [70]. Las obras más majestuosas y dramáticas de la prosa latina eran diseccionadas para facilitar el trabajo del alumno a la hora de familiarizarse con el anecdotario clásico que toda persona instruida debía conocer. Esta forma de contacto con el mundo clásico, domesticado en su propia presentación, resultó muy duradera; uno de los ejemplos mejor conocidos tuvo lugar en los colegios jesuitas del Antiguo Régimen, donde los estudiantes leían antologías en lugar de

---

[69] Para las numerosas obras de Erasmo de carácter similar, *vid.* Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*.

[70] *Vid.* W. J. Ong, "Commonplace Rhapsody: Ravisius Textor, Zwinger, and Shakespeare", en *Classical Influences on European Literature, A. D. 1500-1700*, ed. R. R. Bolgar (Cambridge, 1976), pp. 91-126.

textos íntegros y se enfrentaban a un Marcial castrado, o al menos expurgado.

Otros esfuerzos por adaptar los textos antiguos al uso moderno fueron mucho más ambiciosos desde el punto de vista intelectual. A medida que se multiplicaba el número de textos disponibles y que la cuestión de cómo leerlos se hacía más urgente, los eruditos comenzaron a presentar elaborados y sistemáticos métodos de lectura. El *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin, por ejemplo, ofrecía un método para la lectura de todos los textos históricos, tanto antiguos como modernos. En vez de proporcionar una antología, Bodin indicaba al alumno que crease la suya propia, explorando sistemáticamente los libros en busca de información sobre qué historiadores eran dignos de crédito y qué constituciones eran válidas para qué pueblos. Su influencia lo impregnaba todo. Montaigne, en sus *Ensayos*, responde a las cuestiones planteadas por Bodin y revela que había redactado algunas notas breves sobre los historiadores del tipo que preceptuaba Bodin. Sin embargo, ni siquiera Bodin pretendía descubrir la verdad acerca del pasado tal como fue realmente, sino representarla como algo instructivo. Sabía, por ejemplo, que la historia era en realidad filosofía ilustrada por medio de ejemplos concretos. Y enseñaba a sus alumnos a leerla bajo ese punto de vista, usando símbolos marginales (CH para *consilium honestum*, CTV para *consilium turpe utile)* a fin de encajar cada historia acerca de un discurso o de una batalla en un marco enteramente tradicional [71].

Estos manuales y libros de texto tuvieron un impacto enorme, y, si bien eran menos excitantes que las enseñanzas de cualquier maestro, alcanzaron muchísima más difusión. Fueron una continuación, extendida a toda Europa, de lo que en el siglo XV habían representado las obras de determinados maestros como Guarino. Los jóvenes del Renacimiento, en general, leían a los clásicos al principio de una sola mane-

---

[71] *Vid.* J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (Nueva York y Londres, 1963).

ra: no buscaban la sabiduría antigua tal como fue —desnuda y desafiante—, sino que admiraban la *sapientia* antigua como si estuviera expuesta en una especie de museo impreso: dividida en salas, enmarcada y etiquetada de un modo que predeterminaba el significado de las reliquias exhibidas.

El proyecto general de modernización emprendido, entre otros, por Erasmo, no era una iniciativa nueva. James Hankins ha señalado recientemente que las tácticas análogas de Decembrio habían hecho posible que los intelectuales milaneses del siglo XV leyesen y venerasen a Platón: precisamente porque no eran capaces de ver lo ajenas que resultaban sus ideas y valores [72]. Los antiguos neoplatónicos habían hecho lo mismo con Homero mucho tiempo antes, haciéndolo accesible a los lectores modernos con una buena base en filosofía [73]. Pero las estructuras mecánicamente reproducidas y universalmente visibles de los adagios erasmistas y otras obras semejantes, con su compacta unión de interpretación y material interpretado, establecieron la naturaleza y la extensión de lo que sería el contacto del alumno con lo antiguo en su conjunto durante el siglo XVI. Y domesticaron —durante la mayor parte del tiempo para la mayoría de los jóvenes lectores— lo que de otro modo podría haber supuesto el desafío de una historia y una moralidad no cristianas. Eran muchos más los jóvenes del siglo XVI que conocían la historia de "la caja de Pandora" a través del relato moralizador de Erasmo que los que habían leído el relato original —y menos familiar— del ánfora de Pandora en Píndaro [74].

La envoltura con que los humanistas cubrían a las autoridades antiguas, por último, modeló de otras dos maneras fundamentales las expectativas de los lectores acerca de los textos más importantes. En primer lugar, a comienzos del siglo XVI los humanistas habían conseguido que se dejaran de distribuir gran parte de los comentarios medievales que no eran de su

---

[72] J. Hankins, *Plato in Fifteenth-Century Italy* (Leiden, 1990), I, parte II. *Vid.* también su apasionante tipología de las maneras de leer en el siglo XV, I, pp. 18-26.

[73] R. C. Lamberton, *Homer the Theologian* (Berkeley, 1986).

[74] D. Panofsky y E. Panofsky, *Pandora's Box*, 2.ª ed. (Nueva York, 1962).

agrado. Pero no lo lograron suprimiendo por entero los comentarios, como sugieren algunas fuentes modernas, sino reemplazando los comentarios anticuados por otros modernos. Las glosas de los maestros humanistas, presentadas habitualmente al principio como lecciones en las aulas y posteriormente reescritas para la imprenta, rodeaban —como las hojas de parra de los iluminadores— los textos de poetas famosos como Ovidio, Virgilio y Juvenal, los grandes textos en prosa como la *Consolación* de Boecio y el *De inventione* de Cicerón, e incluso la propia Biblia. Estos textos estaban escritos en letra humanística, no en letra gótica. Abordaban problemas triviales y técnicos, problemas de todo tipo, y a veces con tal prodigalidad que amenazaban con ahogar los textos originales. Y, pese a los esfuerzos de críticos individuales, como Poliziano, por impedir su proliferación, dichos textos florecieron a lo largo del siglo XVI y siguieron siendo cultivados en las ediciones críticas del siglo siguiente.

El lector humanístico en la era de la imprenta, por consiguiente, no esperaba encontrar sobre su mesa un texto clásico a secas. Cuanto más importantes fuesen el autor y el tema, tanto más cargado de acotaciones estaría el original. Con el tiempo, editores y lectores decidieron que los textos latinos literarios no clásicos también debían llevar glosas; era la única forma de hacer valer sus pretensiones literarias. Badius Ascensius comentó el libro XIII de la *Eneida* de Virgilio, glosado por el humanista Maffeo Vegio; Gerardus Listrius comentó extensamente el *Elogio de la locura* de Erasmo, que en su forma glosada es idéntico a un texto clásico, y a menudo se imprimía o encuadernaba junto a obras genuinamente antiguas. Paradójicamente, pues, el texto humanístico había vuelto a ocupar la posición de la *auctoritas* medieval. Sus eruditas glosas eran menos opacas que las medievales: el emparrado clásico sustituía a la muralla gótica. Pero los nuevos comentarios acotaban y condicionaban el texto de igual modo que los antiguos. Envuelto en la exégesis humanística, el texto parecía importante no sólo por sus propias cualidades sino también porque estaba sujeto nuevamente a un sistema de enseñanza e interpretación.

Los humanistas, por último, realizaron otra innovación fundamental. Los maestros tradicionales habían insistido siempre en las incomparables virtudes y excelencias de sus autores. En la Edad Media y en el Renacimiento primitivo, las lecciones sobre un escritor antiguo comenzaban habitualmente con un descripción extensa, aunque estereotipada, de su vida. Esto situaba sus obras en un contexto histórico apasionante —y por lo general imaginario—, haciendo hincapié en su noble linaje, sus buenas obras y su estrecha relación con los grandes hombres de su época. El humanista, por el contrario, tendía a dramatizar su propia vida y su entorno. Erasmo, en los *Adagios*, celebró mendaz y profusamente todos los servicios que Aldo y sus colaboradores le prestaron mientras trabajaba en su imprenta. Él y sus socios, como por ejemplo Vives, aprovechaban sus ediciones críticas de textos individuales para contar todo tipo de apasionantes historias sobre sus descubrimientos de manuscritos, su colaboración con grandes hombres del pasado, su virtud y su energía [75].

El texto humanístico elogiaba a su editor y a sus benefactores tanto como a su autor. Ello llevaba al lector a buscar —como el lector moderno en un estudio crítico de un escritor importante— dos tipos de discurso en un solo libro. El texto comentado se centraba naturalmente en una anécdota clásica —que podía ser poética, histórica o filosófica— narrada por un personaje antiguo. Paralelamente, sin embargo, el editor desarrollaba una doble narración moderna, que podía ser cumplidamente retórica o filológica en su contenido explícito, pero que con frecuencia resultaba seductoramente autobiográfica entre líneas. Los ejemplares anotados de tales libros revelan la impaciencia con que los lectores —especialmente los que vivían en lugares remotos— los escudriñaban en busca no sólo de datos sobre el mundo antiguo, sino también sobre los círculos literarios modernos que habían honrado la Flo-

---

[75] Erasmo, *Adagiorum chiliades*, II, 1, 1, pp. 357-361 (una digresión añadida al texto original). *Vid.* más en general el próximo libro de L. Jardine sobre Erasmo y su generación; tanto el manuscrito como las conversaciones con su autor me han sido de inmensa utilidad.

rencia de los Médicis o la Lovaina de Erasmo. Lo que más fascinaba al joven Lucas Fruterius de la edición de Catulo realizada por Muret, por ejemplo, era la información que ofrecía sobre las grandes disputas literarias de Poliziano y Marullus y la polémica surgida entre Muret y Pier Vettori [76]. El comentario humanístico era una garantía de que el texto pertenecía a los círculos culturales más elevados de la época y también vinculaba ese texto, con la misma firmeza que las glosas de Accursius, a un sistema pedagógico y literario específico.

En el estudio

La lectura, evidentemente, no supuso el fin de la enseñanza, como demuestra el ejemplo de Maquiavelo. Los individuos maduros podían dar usos completamente impredecibles a las técnicas que habían aprendido a dominar en la escuela. El joven Johannes Secundus era capaz de leer a Catulo —y el Maquiavelo adulto de leer a Cicerón— de una manera que habría sorprendido a cualquier maestro [77]. El *Basia* de Secundus y el *Príncipe* de Maquiavelo —como muchas otras grandes obras literarias, desde la *Utopía* de Moro hasta los *Ensayos* de Montaigne— es evidente que no se habrían escrito si sus autores no hubieran roto el armazón humanístico y arramblado con los antiguos, a quienes interpretaron con brillantez y libertad. Estas elaboradas, pero implícitas, interpretaciones de textos clásicos son demasiado complejas, demasiado variadas y en ocasiones demasiado ajenas a la experiencia de la lectura como para describirlas aquí con todo detalle. Pero cualquier historia completa de la lectura en la Europa renacentista tendrá que confrontarlas e incorporarlas a otras clases de testimonios.

---

[76] A. Grafton, *Josbeph Scaliger*, I (Oxford, 1983), pp. 97-98.

[77] P. Godman, "Literary Classicism and Latin Erotic Poetry of the Twelfth Century and the Renaissance", en *Latin Poetry and the Classical Tradition*, ed. P. Godman y O. Murray (Oxford, 1990), pp. 149-182; J. H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation* (Londres, 1973).

Hay un segundo aspecto de importancia vital. Los lectores renacentistas compraban y apreciaban una extensa gama de textos, algunos de los cuales no eran clásicos o humanísticos en sentido alguno. Cosme de Médicis se entretenía de dos maneras en su tiempo libre: cultivando sus olivos y leyendo el clásico medieval de san Gregorio Magno, *Moralia in Job* [78]. Federigo da Montefeltro adoraba los comentarios aristotélicos —profundamente escolásticos— de Donato Acciauoli. Convirtió su biblioteca en una colección enciclopédica, que incluía gran cantidad de obras de teología y de otras materias no humanísticas; e hizo que su hijo memorizase no sólo un texto nuevo en una nueva forma, la *Geografía* de Tolomeo, sino también la más medieval de las *auctoritates*, una Biblia historiada [79]. Giannozzo Manetti leía la Biblia hebrea como humanista, empleando las mejores herramientas de la filología para desentrañar el sentido original. Pero también podía leerla a la manera estrictamente tradicional del predicador mendicante, como cuando encontró razones en ella para predecir un terrible castigo para un comerciante deshonesto: "Io ho voltate molte carte della Scrittura Santa a' mia dì," —advertía— "tieni questo per certo, che tu hai a essere punito, tu e tua famiglia, d'una punizione che sarà di natura, che sarà esemplo a tutta questa città" [80]. Savonarola —cuyo uso público de la Biblia para atacar a sus enemigos fascinaba a Maquiavelo— habría citado el texto de la misma manera [81].

Estas cuestiones no se pueden abordar aquí más que de pasada. En una obra de este tipo, por otra parte, es evidente que no podemos detenernos en otra serie fundamental de datos registrados en los anales: los numerosos catálogos existentes de bibliotecas públicas y privadas. Al igual que las numerosas variedades de lectura implícitas en las obras literarias, el abundante material que abarrotaba las estanterías de los huma-

---

[78] Vespasiano, *Vite*, p. 281.

[79] *Ibíd.*, pp. 83-122.

[80] *Ibíd.*, p. 469.

[81] *Vid.* también Hankins, *loc. cit.*

nistas requiere un tipo de estudio diferente y más exhaustivo [82]. Pero podemos analizar determinados datos relativos a cuestiones más específicas: en qué circunstancias leían los humanistas maduros, cómo se preparaban para la lectura y cómo aunaban lo intelectual y lo estético en sus respuestas al texto.

A veces el humanista leía como si nada, igual que nosotros ahora. Pero, a menudo, como vemos en la carta de Maquiavelo a Vettori, la lectura en el Renacimiento se asemejaba a la danza en aquella misma época: era una actividad regida por reglas complejas y que exigía una atención constante. En primer lugar, el humanista leía pluma en mano, escribiendo a medida que recorría el texto. En ocasiones no tenía elección; pues, con frecuencia, la única manera de hacerse con un libro era copiándolo. Desde que se iniciaron los estudios renacentistas en el siglo XVIII, los eruditos saben que Poggio y Niccoli copiaban los textos que tomaban prestados de las bibliotecas monásticas. No tenían otra manera de conseguir los nuevos textos o de hacer que sus colaboradores tuvieran acceso a ellos. Pero hasta hace poco no se sabía que, al menos durante la segunda mitad del siglo XV, los humanistas y los *cartolai* copiaban los textos con la misma frecuencia con que los compraban. A menudo, para asombro de los editores modernos, no copiaban manuscritos sino textos impresos. De los dieciséis manuscritos existentes de la *Consolatio ad Liviam*, "diez con toda seguridad y dos probablemente proceden de ediciones impresas"; de treinta y un manuscritos de las *Églogas* de Calpurnio, seis son copias de la edición realizada por Sweynheim y Pannartz en 1471 [83]. Y a lo largo del siglo XVI los humanistas copiaron con frecuencia textos latinos y griegos completos.

Casi todos los investigadores modernos consideran que tales actividades tenían una finalidad académica, con vistas a la publicación. El humanista copiaba, en definitiva, lo que se

---

[82] *Vid.* ejemplos en Bec, *Les livres des florentins;* Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati;* P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola* (Nueva York, 1936).

[83] M. D. Reeve, "Manuscripts copied from printed books", en *Manuscripts in the First Fifty Years after the Invention of Printing*, pp. 12-13; *vid.* C. F. Bühler, *The Fifteenth-Century Book* (Filadelfia, 1960).

proponía publicar. Por lo general, esta interpretación es perfectamente correcta; pero en ocasiones no procede de testimonios concretos sino de suposiciones anacrónicas. La escritura, al fin y al cabo, era en sí misma una forma de lectura, un homenaje letra por letra al poder del original. La perfección de la caligrafía —de la cual, como hemos visto, todos los humanistas eran perfectamente conscientes— contribuía a realzar la belleza del texto. Trithemius proclamaba que la única manera de dominar enteramente un texto era copiándolo, y muchos intelectuales bastante más modernos compartieron esa opinión [84]. José Escalígero copió un valiosísimo códice de Petronio que había pertenecido a su maestro de derecho romano, el jurisconsulto Jacques Cujas. Los estudiantes modernos del texto de Petronio hablan pestes de Escalígero por la ineptitud con la que copió y la indiferencia con la que adulteró su única fuente con lecturas tomadas de otras fuentes, incluidos los libros impresos. En realidad, sin embargo, su intención era probablemente editar tan sólo algunos poemas atribuidos a Petronio en el manuscrito original. La transcripción íntegra, espléndidamente caligrafiada, constituía para él una posesión personal, un texto único para su disfrute individual. "Je l'ayme mieux qu'un imprimé", señaló, indicando a la vez el valor que daba a la transcripción y su escaso interés en reproducirla o crear un texto basado en ella [85]. Así como el alumno podía conocer su texto palabra por palabra porque lo había memorizado y recitado, así también el erudito solía conocer el suyo porque lo había copiado línea por línea, y disfrutaba consultándolo de una manera que no se podía compartir, sino que venía impuesta por su propia caligrafía y su propia elección de lecturas.

---

[84] J. Trithemius, *In Praise of Scribes*, ed. K. Arnold, trad. R. Behrendt (Lawrence, Kansas, 1974), p. 60: "Fortius enim, que scribimus, menti imprimimus, quia scribentes et legentes ea cum morula tractamus".

[85] El MS de Escalígero es ahora el MS Scal. 61 de la Universidad de Leiden; *vid.* las ediciones de K. Müller del *Satiricón* de Petronio (Múnich, 1961, 1965, 1978) y M. D. Reeve, "Petronius", en *Texts and Transmission*, ed. L. D. Reynolds (Oxford, 1983), pp. 295-300.

El erudito usaba también la pluma con otros fines más analíticos. Desde Petrarca hasta Escalígero, los eruditos escribían en los márgenes de textos que no habían copiado. Recopilaban información técnica; a veces registraban sistemáticamente las variantes que encontraban en otras versiones del texto. Angelo Poliziano, como es sabido, detestaba la inexactitud de las ediciones de los clásicos que salían a la luz en su época. Pero también las utilizaba meticulosamente como material de trabajo, acotando sus márgenes con testimonios textuales y exegéticos extraídos con afán y precisión de las más diversas fuentes. Al final del volumen emulaba a veces a los eruditos romanos del siglo IV a.C., anotando breves *subscriptiones* que indicaban los lugares y las fechas en que había trabajado, los textos que había utilizado y los nombres de los jóvenes que le habían ayudado [86]. Casaubon reunió en su copia del *Corpus hermeticum* la irrecusable lista de coincidencias entre éste y la Biblia y otros textos paganos que le permitió establecer su falta de autenticidad [87].

Los humanistas también respondían por escrito a las cualidades literarias y filosóficas de sus textos. Los ejemplares de Virgilio, san Agustín y muchos otros autores que poseía Petrarca se transformaban a medida que éste los leía y escribía en ellos elaboradas notas, diálogos entre el texto y el margen que en ocasiones implicaban la participación de varias voces [88]. A lo largo de los siglos XV y XVI, los humanistas anotaron sus impresiones e interpretaciones en los márgenes y las páginas en blanco de sus textos, manifestando por lo general una inquietud artística y literaria que ahora nos parece admirable.

---

[86] I. Maïer, *Les manuscrits d'Ange Politien* (Ginebra, 1965); R. Ribuoli, *La collazione polizianea del Codice bembino di Terenzio* (Roma, 1981); J. N. Grant, *Studies in the Textual Tradition of Terence* (Toronto, 1986).

[87] A. Grafton, *Defenders of the Text* (Cambridge, Massachusetts, 1991), cap. VI.

[88] P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme;* G. Billanovich, "Petrarch and the textual tradition of Livy", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 14 (1951); C. Quillen, "The Humanist as Reader", Princeton, 1990. Para un estudio comparativo de un libro personalizado, *vid.* J. C. Margolin, "Laski lecteur et annotateur du 'Nouveau Testament' d'Erasme", en *Scrinium Erasmianum,* ed. J. Coppens, I (Leiden, 1969), pp. 93-128.

Montaigne consideró que sus breves comentarios sobre Plutarco y Guicciardini debían ser incluidos en los *Ensayos*. Escalígero utilizó la mayoría de sus libros a modo de herramientas, sólo para introducir información. Pero incluso él tachó el texto completo de un libro que le irritaba, escribiendo "cacas" una y otra vez en los márgenes, y se tomó la molestia de discutir en un latín culto y literario con otro humanista que lo había provocado —Melchior Guilandinus—, anotando cuidadas respuestas en los márgenes. Gabriel Harvey, cuya vasta y ahora desperdigada biblioteca ha sido estudiada con detenimiento por G. C. Moore Smith, Virginia Stern y Walter Colman, llenó los márgenes de sus libros de anotaciones escritas con una elaboradísima letra cursiva que se hizo famosa en su época (especialmente entre sus enemigos, que se burlaban de ella). Esas notas reflejaban las reacciones de Harvey ante los textos que leía, indicaban las fuentes de consulta y a menudo describían vivamente las ocasiones en que él mismo había discutido acerca de esos textos o había presenciado discusiones o representaciones públicas en torno a ellos [89].

La presencia de tantas anotaciones sistemáticas es muy significativa. A menudo, como es lógico, indicaba que el lector lúcido se estaba preparando para publicar algo sobre el texto en cuestión. Las elaboradas notas de Escalígero acerca de Guilandinus no eran más que el borrador de un ataque frontal; las notas de Huet en su ejemplar del *Manilio* de Escalígero constituyeron la fuente principal de su ataque a gran escala sobre éste [90]. Pero las anotaciones no siempre se usaban con estos fines particulares. Los humanistas indicaban a menudo en las cubiertas y portadas de sus libros que las notas no eran sólo personales sino que iban dirigidas también a sus amigos. "Angeli Politiani et amicorum" —"Un libro que per-

---

[89] *Vid.* C. G. Moore Smith, *Gabriel Harvey's Marginalia* (Stratford-upon-Avon, 1913); V. Stern, *Gabriel Harvey* (Oxford, 1979); W. Colman está preparando una extensa edición de las notas marginales de Harvey.

[90] A. Grafton, "Rhetoric, philology and Egyptomania in the 1570s: J. J. Scaliger's Invective against M. Guilandinus's *Papyrus*", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42 (1979); Huet, *Commentarius*, pp. 291-292.

tenece a Angelo Poliziano y a sus amigos"—: alguna variante de esta declaración de propiedad se da en docenas de casos a lo largo de los siglos XV y XVI, especialmente en la obra de Harvey.

Si examinamos el cuidado con que esos hombres anotaban sus libros, tal vez lleguemos a interpretar estas fórmulas con rigor y seriedad. El humanista creaba en su libro un registro único de su propio desarrollo intelectual y de los círculos literarios en que se movía. Por otra parte, la belleza y perfección de la caligrafía nos hace pensar que el autor daba a aquellas notas carácter definitivo. Tal vez algunos escritores como Harvey reunían sistemáticamente colecciones enteras de notas, no con vistas a la publicación, sino como punto de referencia para los miembros de su círculo. Sabemos que los coleccionistas, a finales del siglo XVI, competían por obtener libros impresos que llevasen las anotaciones de algún erudito. La biblioteca de la Universidad de Leiden, por ejemplo, decoraba minuciosamente los libros y manuscritos de la biblioteca de Escalígero con una tira impresa que identificaba su procedencia —con frecuencia de manera incorrecta, puesto que los bibliotecarios tendían a asignar a Escalígero cualquier anotación elegantemente caligrafiada—. Los coleccionistas como Huet exhibían con orgullo sus *libri annotati*.

No era sencillo adornar docenas de libros con narraciones autobiográficas, complejas referencias cruzadas y completos análisis de los detalles del texto. El humanista debía tener sus libros bien ordenados para poder consultarlos de inmediato; necesitaba recuperar información de un gran número de fuentes. A finales del siglo XVI se inventaron diversos artilugios que facilitaban este tipo de trabajo; concretamente, el humanista podía utilizar ya una especie de giratorio —una gran rueda vertical, cuidadosamente ajustada para que girase lentamente y se detuviera a voluntad— con estantes y divisiones para colocar libros. El humanista que dispusiera de uno podía sentarse tranquilamente, como relata Ramelli en su descripción de tales dispositivos, mientras repasaba toda una biblioteca de textos. Estos espléndidos mecanismos, algunos de los cuales todavía se conservan, se complementaban, en las

bibliotecas más modernas, con otros dispositivos. Cujas, por ejemplo, poseía, además de una rueda con la que hacer girar su vasta colección de libros, una silla de barbero que le permitía pasar rápidamente de una tarea a otra dentro de su estudio. Curiosamente, sin embargo, no utilizaba ninguno de esos dispositivos: "Il étudioit le ventre contre terre, couché sur un tapis, ses livres autour de lui" [91]. Así pues, la lectura en el Renacimiento tenía algo del esnobismo que hoy tiene la escritura. El lector más exquisito necesitaba una serie de complicadas y caras herramientas y, una vez en posesión de ellas, experimentaba la misma superioridad —o sensación de superioridad— sobre los demás lectores que hoy experimenta quien posee el último modelo de ordenador e impresora. Al igual que quienes hoy disponen de un ordenador, los lectores renacentistas usaban estos mecanismos no como instrumentos prácticos destinados a facilitar su trabajo, sino como caros fetiches que conferían encanto a su ocupación.

La lectura, por último, ya fuese pública o privada, tenía con frecuencia fines muy concretos: fines tanto políticos como intelectuales. Comenzamos con Maquiavelo leyendo historia en privado, a fin de comprender su destino. Posteriormente, como es natural, leería historia en público, en el sentido puramente renacentista del término: es decir, daría lecciones sobre Tito Livio a un grupo de patricios florentinos en los jardines de Rucellai [92]. En cada caso, el diálogo con el texto antiguo tenía la misma finalidad: acción —resultados prácticos, diríamos hoy—. A finales del siglo XVI, Gabriel Harvey era uno de los pocos intelectuales ingleses a los que se pagaba para que comentasen textos históricos con influyentes personajes políticos. Harvey repasó junto a Thomas Smith la descripción de Aníbal por Tito Livio antes de que Smith acabase sus días en Irlanda, mientras intentaba consolidar el control inglés y proteger las inversiones de su familia. Repasó junto con sir

---

[91] *Vid.* L. Jardine y A. Grafton, "Reading for Action: How Gabriel Harvey Read his Livy", en *Past and Present*, 129 (1990), pp. 30-78; la descripción de Cujas trabajando procede de *Scaligerana*, ed. P. des Maizeaux (Amsterdam, 1740), I, p. 75.

[92] F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton, 1965).

Philip Sidney el relato de Tito Livio sobre los orígenes de Roma antes de que Sidney partiese para llevar su embajada al sacro emperador romano, Rodolfo II. Y probablemente diseñó su propio ejemplar, profusamente anotado, de Tito Livio, en el cual registró estas lecturas, en recuerdo de sus esfuerzos personales por poner la sabiduría al servicio del poder y también para servirse de ellas en años posteriores. No fue el de Harvey un caso aislado; sus contemporáneos creyeron ver en las lecciones de Henry Cuffe, que leía textos clásicos con Essex, el germen de su fallida rebelión [93]. El propio Hobbes culparía de la guerra civil a un grupo de jóvenes educados en el saber clásico que se habían tomado demasiado a pecho los puntos de vista republicanos de los historiadores romanos y griegos. Y ese tipo de lectura, más pragmático que estético, merece ocupar un lugar destacado en cualquier historia del libro durante el Renacimiento.

Huet: el fin de una tradición

A mediados del siglo XVII, los filósofos comenzaron a argumentar que la lectura por sí sola no era capaz de proporcionar determinados conocimientos sobre la historia natural o humana. Descartes comenzó su *Discurso del método* manifestando su propio descontento con la educación humanística que había recibido de los jesuitas. Había comprobado que las lecturas acerca del pasado podían aportar tan sólo un modesto grado de sofisticación: el mismo que podía adquirirse viajando. El lector atento, igual que el viajero atento, sabía que los distintos pueblos se regían por distintos códigos morales y se consideraban bárbaros —con la misma falta de equidad— unos a otros. Sólo el razonamiento riguroso basado en las matemáticas podía aproximarse a la verdad. Los humanistas aceptaron de buen grado estas críticas, o al menos admitieron que la mayoría de los jóvenes instruidos las aceptaban. Los lectores cultos y los editores de textos clásicos como J. F. Gronovius

[93] Sobre todos estos aspectos, *vid.* Jardine and Grafton, "Reading for Action".

y N. Heinsius ejercían su oficio con resignación, sabedores de que la era de la filología había terminado y estaba siendo reemplazada por la nueva era de las matemáticas [94].

Nadie presenció estos cambios con más atención ni los lamentó más profundamente que Huet. Al final de su vida se sentía como un aparecido, un testigo fantasmal del mundo perdido de su juventud, en el que la erudición había gozado de gran prestigio y atraído a hombres de gran talento [95]. Sin embargo, continuó editando clásicos para el Delfín. Siguió coleccionando y anotando libros clásicos en cuidado latín, utilizando una letra clara y pequeña. Y siguió considerando los libros como una de las principales fuentes de conocimiento tanto para las ciencias humanas como para las naturales. Para terminar, nada mejor que un retrato de su vida.

El texto vernáculo de su época que más agradaba a Huet era el *Ghirlande de Julie*, la colección manuscrita de miniaturas de flores y madrigales que el duque de Montausier ofreció a Julie d'Angennes como regalo de Año Nuevo. Huet describió apasionadamente el manuscrito —"magníficamente encuadernado y colocado dentro de una pequeña cartera de fragante cuero español"— que Julie descubrió al despertar la mañana del 1 de enero de 1634. Y recordaba con deleite que un día la duquesa de Uzez le había permitido leer el libro. La duquesa hizo que la acompañase hasta su biblioteca, que, según Huet, no era ni grande ni pequeña pero estaba llena de libros sabiamente seleccionados, "elegantemente encuadernados y decorados, los típicos detalles que saben apreciar las mujeres" [96]. Y allí lo retuvo durante cuatro de las horas más felices de su vida, desde el almuerzo hasta la puesta de sol. Sintió, como más tarde recordaría, que al leer aquellos libros "estaba dialogando con los hombres de aquella época que más destacaron por su ingenio y educación" [97]. La importancia que daba

---

[94] Grafton, *Defenders of the Text*, pp. 1-3.

[95] *Huetiana* (Amsterdam, 1723), p. 3: "Je puis donc dire que j'ai vû fleurir et mourir les Lettres, et que je leur ai survécu".

[96] Huet, *Commentarius*, p. 295.

[97] *Ibid.*; *vid. Huetiana*, pp. 104-105 para otra versión.

Huet a la forma de los libros, su pasión por los manuscritos únicos, su afán por captar, a través del texto, el ambiente del círculo social que lo había creado... todas estas emociones se derivan sin lugar a dudas de los gustos y costumbres de los humanistas. Igual que la estructura física y la organización de la biblioteca de la duquesa. Aunque la erudición latina estuviera declinando, el arte de la imprenta y la encuadernación, así como los modos humanísticos de lectura, podían transferirse a los nuevos clásicos nacionales. Naturalmente, fueron sistemáticamente conservados en las escuelas latinas del Sacro Romano Imperio, los Países Bajos y Escandinavia. El planteamiento humanístico de la lectura forma parte de los últimos días de la herencia clásica y se asocia acertadamente al Renacimiento. Pero tuvo también una vejez propia, tanto en la erudición protestante del Refugio como en la cultura nacional del Antiguo Régimen. Cualquier historia definitiva de la lectura entre los humanistas habrá de incluir en su desenlace a Huet y Hardouin, a madame Dacier y mister Bentley, a Montausier y Julie d'Angennes.

Reformas protestantes y lectura

Jean-François Gilmont

La Reforma, hija de Gutenberg... La convicción de que la imprenta desempeñó un papel fundamental en la difusión de las ideas de Lutero se extendió ampliamente ya en el siglo XVI. François Lambert de Aviñón llegó a afirmar en 1526 que la aparición de la imprenta en el siglo XV fue deseada por Dios para permitir la Reforma:

A propósito de la *ars chalcographica*, quiero añadir aquí que principalmente por esa razón inspiró Dios hace algunos años el descubrimiento de ese invento: para que sirviera para difundir la verdad en nuestro siglo [1].

Otros reformadores ensalzaron con entusiasmo la innovación. Es clásico citar una frase de sobremesa de Lutero: "La imprenta es el último don de Dios, y el mayor. Por su mediación, en efecto, Dios desea dar a conocer la causa de la verdadera religión a toda la tierra, hasta los extremos del orbe" [2]. Y John Foxe, autor del *Book of Martyrs*, hablaba de la imprenta como de un "divino y maravilloso invento" [3]. Desde luego, nada tenía de original el calificar a la imprenta de divina. El adjetivo se utilizó con frecuencia desde el nacimiento mismo de la tipografía: aparece ya en el colofón del *Catholicon*, publicación realizada en Maguncia en 1460.

Naturalmente, los historiadores repitieron que el éxito de la Reforma le debía mucho a la imprenta. No creemos que

---

[1] F. Lambert, *Commentarii de prophetia, eruditione et linguis*, Estrasburgo, 1526.

[2] M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883; *Tischreden*, I (Weimar, 1912), p. 523, n. 1038.

[3] J. Foxe, *Acts and Monuments*, ed. por G. Townsend y S. R. Cattley, Londres, 1837-1841, III, p. 270.

sea impertinente el hacer observar que esa afirmación suele tener más de lugar común que de análisis erudito.

Pero antes de abordar las publicaciones protestantes, útil será el recordar que la eclosión de la Reforma coincidió con una revolución en los medios de comunicación [4]. El descubrimiento de Gutenberg modificó las condiciones del movimiento de las ideas, acelerando la circulación de los textos y reduciendo el coste de cada copia. Pero no conviene magnificar el impacto inmediato del invento en una sociedad todavía analfabeta en gran medida. Además, el nuevo arte no cobró conciencia de su originalidad sino a través de una lenta gestación de casi ochenta años.

En la época de su aparición, el *ars artificialiter scribendi* se vinculó estrechamente al modelo del manuscrito. Pero los impresores se familiarizaron pronto con la nueva técnica, y el libro impreso fue descubriendo progresivamente su rostro propio. El proceso finalizó ya entre 1520 y 1540, poco después de que Lutero se rebelase contra la predicación de las indulgencias. Por entonces, el libro impreso se había desligado por entero del modelo manuscrito. Los impresores fueron percibiendo gradualmente que la reproducción en serie de un mismo texto acarreaba nuevas obligaciones comerciales. El aspecto exterior del libro se renovó con la presencia de una portada artística, y el diseño de tipos se estandarizó y se abandonaron numerosas ligaduras. Hubo sobre todo modificaciones profundas en la elección de los textos publicados, con gran apertura hacia los autores modernos. Los grandes editores pusieron asimismo a punto redes de difusión encaminadas a hacerse con nuevos lectores más allá del estrecho círculo de sus ciudades.

Las oficinas tipográficas se multiplicaron rápidamente. Desde Alemania, pasaron primero a Italia, luego a Francia y al resto de Europa. Hacia 1520, únicamente las regiones periféricas no estaban todavía bien equipadas, como Inglaterra, los países ibéricos, Europa central y Escandinavia. En cam-

---

[4] Sobre todo eso, *vid.* mi capítulo liminar en *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1750)*, ed. J.-Fr. Gilmont, París, 1990, pp. 19-20 (Col. Cerf Histoire).

bio, Alemania, Italia, Francia y las XVII Provincias disponían ya de una red muy densa de imprentas.

Durante la década de 1530-1540 se notaron asimismo cambios en la constitución de las bibliotecas. Tal fue desde luego el caso de Francia, pero es verosímil que lo mismo sucedió en los demás países europeos. Se dejaron sentir los efectos de la bajada de precios del libro: crecieron de modo significativo las dimensiones medias de las bibliotecas, y los libros manuscritos fueron dejando paso a los impresos. C. Bozzolo y E. Ornato señalan además que se nota cierta trivialización del libro: los inventarios por defunción fueron siendo menos precisos en sus descripciones de libros, lo cual es un indicio de desvalorización. En lo sucesivo, resultaba corriente el poseer obras impresas [5].

La difusión de la imprenta acaeció en una época en que el recurso a las lenguas nacionales se estaba incrementando en la mayoría de los terrenos de la vida social. Con toda evidencia, la imprenta favoreció esa evolución, puesto que el funcionamiento económico de la nueva técnica entrañaba la búsqueda de nuevos mercados y, por tanto, un incremento del público lector.

No cabe duda de que conviene vincular la difusión de las lenguas vernáculas y el éxito de la imprenta con una evolución general de la sociedad. El ocaso de la Edad Media está ligado al ascenso de la burguesía. Esa clase, dueña de nuevos sectores económicos y comerciales, entendía participar en las decisiones políticas que la concernían. Deseaba también destacar su éxito social otorgando una mayor atención a la cultura, si bien orientándola hacia sus preocupaciones. Los seglares anhelaban ya no quedarse al margen de la vida de la Iglesia.

Imprimir en las lenguas del pueblo

Parece ser que la "guerra de los panfletos" fue el origen de la convicción de la importancia del libro impreso en la difu-

---

[5] C. Bozzolo y E. Ornato, "Les bibliothèques entre les manuscrits et l'imprimé", en *Histoire des bibliothèques françaises*, t. I, París, 1989, p. 346.

sión del protestantismo [6]. Poco después de que Lutero se insurgiera contra la predicación de las indulgencias, en Alemania tuvo lugar una dilatada "campaña de prensa" de 1520 a 1525. Por todo el Imperio circularon millares de panfletos, pequeños *in quarto* de pocas hojas, a veces ilustrados. Todas las materias puestas en tela de juicio suscitadas por la Reforma se propagaron mediante esos panfletos escritos a vuelapluma, mal redactados, difusos y redundantes. Los mismos textos, que tomaron forma de sermones, de diálogos o de cartas, fueron frecuentemente reproducidos de ciudad en ciudad. De hecho, fue el primer recurso al impreso para alertar a la opinión pública. Y esa marea de pequeñas publicaciones —el término alemán de *Flugschriften* (escritos volantes) es muy expresivo— dio rápidamente a conocer el nombre y las ideas de Lutero, no sólo en Alemania sino por toda Europa.

En los países donde el poder permaneció fiel a la Iglesia tradicional, como Francia, Italia o las XVII Provincias, las nuevas concepciones religiosas fueron asimismo difundidas por la imprenta, pero de manera más discreta. Pequeños libritos piadosos presentaban los temas luteranos evitando toda agresividad y escondiéndose en formas externas tradicionales. En ellos no se escribe "*Sólo* en Ti depositamos nuestra confianza", sino "En ti depositamos nuestra confianza". Esas ediciones salían al principio de prensas locales —París, Venecia, Amberes— pero a partir de 1540 el empeño se volvió peligroso y se instauró una red de venta ambulante radicada en Ginebra, Estrasburgo o Emden.

Una de las primeras preocupaciones de los reformadores fue la de disponer de la Biblia en lengua vernácula. Lutero no fue el único en tomar ese camino. Antes de que terminase su propia traducción en 1534, los pastores de Zúrich propusieron ya una Biblia en alemán en 1530. Y a partir de 1526 estuvo a la venta una Biblia en neerlandés. La Biblia en

---

[6] Para todo lo referente a la evolución del libro protestante y su influencia en la Reforma, remito al volumen colectivo *La Réforme et le livre*, *op. cit.*: unos quince autores brindan allí un panorama detallado de la situación del libro protestante a través de toda la Europa del siglo XVI.

italiano de Antonio Brucioli data de 1532. Pierre Robert, llamado Olivétan, llevó a cabo en 1535 una traducción al francés, animado por Guillaume Farel; y el mismo año, Miles Coverdale hizo otro tanto en inglés. No son éstas sino algunas ediciones manifiestamente inspiradas por el protestantismo. El fenómeno editorial surgido en torno a la Biblia fue más impresionante. Las reediciones se sucedieron a ritmo rápido: la Biblia alemana de Lutero conoció más de cuatrocientas, totales o parciales antes de su fallecimiento en 1546.

Desde luego, Lutero modificó la situación económica de Wittenberg. En 1517, esa pequeña ciudad universitaria sólo disponía de un modesto taller tipográfico muy de provincias. En pocos años, la ciudad incrementó el número de prensas para difundir los raudales de textos del reformador, hasta el punto de llegar a formar parte de los seis o siete primeros centros tipográficos alemanes.

Un fenómeno similar se produjo en Ginebra cuando se proclamó allí la Reforma y se instaló Calvino. De 1537 a 1550, el movimiento siguió siendo modesto; pero a partir de esa última fecha, la ciudad, que contaba con 12.000 habitantes, acogió a un número cada vez mayor de impresores, inundando a Francia y países limítrofes de publicaciones reformadas. Las motivaciones ideológicas de esos impresores se basaban en sólidos intereses materiales. Los archivos de la ciudad han conservado el eco de abundantes conflictos suscitados por una competencia feroz: de 1550 a 1562, imprimir libros reformados en Ginebra representaba una fuente de fructuosos beneficios.

Por otro lado, la organización de la Reforma a través de toda Europa hizo crecer las necesidades de libros de uso: biblias, catecismos, salterios y libros litúrgicos. Pero los impresores protestantes se ocupaban además de trabajos más eruditos destinados a los pastores. Una parte de ellos fueron de naturaleza didáctica, comentarios bíblicos y obras de síntesis teológica como los *Loci communes* de Melanchthon o la *Institutio Christianae religionis* de Calvino. Otros nacieron en cambio de controversias eruditas, porque el siglo XVI fue pródigo en debates doctrinales, no sólo entre católicos y protestantes, sino en el interior mismo de la Reforma. Con una saña que cues-

ta trabajo imaginar, esos doctos teólogos se despedazaban en el transcurso de polémicas renovadas sin cesar: para los impresores, no fueron más que beneficios...

El destino peculiar de Inglaterra permite evocar otro aspecto de esa pleamar tipográfica. A comienzos del siglo, la imprenta todavía andaba en pañales, y el grueso de la producción inglesa procedía del continente. Poco satisfechos de la postura intermedia de Enrique VIII —se separó de Roma, pero manteniendo una teología tradicional—, un grupo de reformadores en contacto con Wittenberg lanzó desde Amberes panfletos harto agresivos. Enrique VIII descubrió entonces lo que comprobaban todos los príncipes de su siglo: aunque era relativamente fácil el controlar las prensas locales, resultaba difícil frenar la importación de libros prohibidos. María Tudor se cercioró asimismo de ello, al igual que los reyes de Francia. Hubo una única excepción a esa regla: la pesada maquinaria instalada por la Inquisición española logró (sabido es a qué precio) impedir de modo más eficaz la entrada de libros heréticos en la península.

Enrique VIII se dio cuenta de la importancia de ese estado de cosas y fomentó la implantación de la imprenta en la propia Inglaterra. En pocas décadas, el libro inglés dejó de imprimirse en París, Ruán o Amberes, para hacerlo en Londres. La labor de la policía se vio así facilitada, por lo menos mientras se llevó a cabo esa concentración. El éxodo de numerosos protestantes cuando la subida al trono de María Tudor provocó de 1555 a 1558 una oleada de publicaciones inglesas en el continente y una invasión de obras prohibidas en las islas Británicas.

En el siglo XVI, todo grupo religioso tenía a gala el tener acceso a la imprenta: lo demuestra la política de las sectas disidentes de Europa central. Tanto los antitrinitarios de Polonia y Hungría como los utraquistas de Bohemia o la Unidad de los Hermanos de Moravia, todos estimaban indispensable disponer de prensas para afirmar su identidad religiosa. Las prensas satisfacían a la vez las necesidades internas de obras litúrgicas, catequísticas y espirituales y la propaganda o la contrapropaganda frente a las demás confesiones cristianas.

El temor de los católicos constituye otro testimonio del impacto del libro protestante. Desde los primeros años de la Reforma se incautaron libros heréticos casi por doquier. Se los echó al fuego, como en Lovaina a partir de 1520. Pero al principio, la policía no disponía de medios para actuar con eficacia. Progresivamente se fue instalando una vigilancia más estricta: a partir de 1540, la venta ambulante de libros heréticos en países católicos tropezaba con serias dificultades. Fueron encarcelados numerosos libreros ambulantes y se los mandó a la hoguera, aunque no se detuvo el flujo. Para información de libreros y de fieles, las autoridades católicas comenzaron a redactar *Indices librorum prohibitorum*.

Una ordenanza de la ciudad de Laon, fechada en 1565, nos brinda un delicioso ejemplo de ese temor por el libro herético. Exigía que se cegaran todos los tragaluces de las casas que dieran a la calle, so pretexto de que los enviados de Ginebra echaban de noche folletos a los sótanos. Un cronista señalaba el efecto catastrófico de esa práctica: poco después, buen número de habitantes atraídos por la novedad abandonaron la religión católica romana para abrazar la nueva que entonces se llamaba luterana; y ello mediante esos libritos [7].

En resumidas cuentas que, visto desde ambos lados de las barreras confesionales, el libro parece, en efecto, haber sido un agente eficaz de la Reforma.

Los reformadores aportaron otra innovación, el empleo de lenguas vernáculas en la liturgia, en el discurso teológico y sobre todo en la Biblia. Las consecuencias de esa evolución fueron múltiples.

El abandono del latín originó naturalmente debates entre eruditos acerca de la dignidad de las lenguas antiguas y modernas. Ante todo, se planteó la cuestión de la capacidad de las lenguas vernáculas para su empleo en el terreno de lo sagrado. Contrariamente a quienes pretendían conservarle a la lengua religiosa un aura de misterio, los reformadores preconizaban el recurso a lenguas que permitían una comuni-

[7] A. Richart, *Mémoires sur la Ligue dans le Laonnais*, Laon, 1869, p. 492, *cit.* por F.-M. Higman, "Le domaine français, 1520-1562", en *La Réforme et le livre*, *op. cit.*, p. 146.

cación más amplia dentro de la Iglesia y un acceso cómodo a las riquezas del mensaje evangélico [8].

La afirmación de Lutero es harto significativa: "No me avergüenzo de predicar y escribir en lengua popular para seglares ignorantes". Decir que "no se avergüenza" significaba que se situaba a contracorriente de una opinión muy difundida. E insistía: el uso de las lenguas vernáculas aportará a la cristiandad un beneficio "mayor que los ilustres y grandes libros y cuestiones que, en las escuelas, se tratan solamente entre sabios" [9]. Al modelar de modo genial el alemán de su traducción de la Biblia, Lutero conmovió al pueblo hablándole en su lengua; escribía:

> Hay que interrogar a la madre en su casa, a los niños por las calles, al hombre del común en el mercado, y fijarse en lo que dicen para saber cómo hablan, y traducir en consecuencia: entonces comprenden y se dan cuenta de que se habla alemán como ellos [10].

Le otorgaba prelación a su afán de comunicación popular. Curioso es que mostraba menos prisa por instaurar una liturgia en alemán. E ironizaba acerca de los papistas: "Nos han ocultado las palabras de los sacramentos, y nos han enseñado que no había que hacérselas entender a los legos" [11]. Fue necesaria la presión de discípulos más radicales como Andreas Karlstadt y Thomas Müntzer para llevarle a adoptar el alemán en esa faceta. Desde luego, nunca rechazó por completo el uso litúrgico del latín [12].

---

[8] *Vid.* H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire: le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au concile de Trente*, Roma, 1950 (*Analecta gregoriana*, 53); V. Coletti, *Parole dal pulpito: Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Casale Monferrato, 1983 (Collana di saggistica, 6).

[9] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, VI (1888), p. 203.

[10] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, XXX/2 (1909), p. 637.

[11] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, VI (1888), p. 362.

[12] M. Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, París-Ginebra, 1983, pp. 188-195; *vid.* J. L. Flood, *Le livre dans le monde germanique à l'époque de la Réforme*, *op. cit.*, pp. 80-83.

Calvino, más atraído por el humanismo, se fue distanciando lentamente del latín. Resulta chocante que su correspondencia con sus mejores amigos francófonos esté redactada por entero en latín, tanto si se trataba de debates teológicos como de noticias cotidianas... Sus primeras obras fueron asimismo redactadas en latín, hasta que apareció en 1541 *Le petit traicté de la Cène*. Como explicaba él mismo en 1546, adoptó una "manera de enseñar sencilla, popular y adaptada a los ignorantes". Y seguía diciendo:

> Tengo la costumbre de escribir con más cuidado para quienes entienden el latín. Sin embargo, he procurado siempre no sólo expresar fielmente lo que pensaba [...], explicarlo con claridad y sin rebozo.

Pero añadía que en la *Institutio latina* "expongo y confirmo con mayor solidez la misma doctrina expresándome de otro modo y, según entiendo, más claramente" [13].

Las reservas manifestadas por Calvino hacia el francés las repitió Bèze en 1572 a propósito de la traducción de uno de sus tratados teológicos: se quejaba de "la pobreza de nuestra lengua", añadiendo que "es posible que en algunas partes, la traducción francesa sea menos entendible, sobre todo para la gente del común, que lo era mi original latino" [14].

Las lenguas vernáculas estaban en plena evolución, y no resultaba nada cómodo expresar en esos idiomas ciertos conceptos pulimentados ya desde muy antiguo en las lenguas clásicas. Como proclamaba Olivétan al frente de su traducción de la Biblia, "hacer hablar a la elocuencia hebraica y griega el lenguaje francés" equivalía a "enseñar al dulce ruiseñor a cantar el ronco canto del cuervo". Y recogía una confidencia de Lutero:

---

[13] J. Calvin, *Opera quae extant omnia*, Brunswick-Berlín, 1863-1900, XII (1874), col. 316.

[14] Th. de Bèze, *Correspondance*, XIII, Ginebra, 1988, p. 19.

Me cuesta sangre y sudores el pasar los Profetas a la lengua vulgar. ¡Dios mío, qué trabajoso y difícil es forzar a los escritores hebreos a hablar en alemán...! Como no quieren abandonar su hebraicidad, se niegan a deslizarse en la barbarie germánica. Es como si el ruiseñor, perdiendo su dulce melodía, se viera obligado a imitar al cuco con su monótona nota [15].

El movimiento hacia una amplia comunicación popular era evidente, pero no siempre fácil. Sin lugar a dudas, el latín seguía siendo la lengua técnica para el debate teológico, con incomparable ventaja para la comunicación internacional. Los primeros textos de la Reforma alemana pasaron a las demás áreas lingüísticas a través del latín [16]. Del mismo modo, determinados tratados de Calvino se tradujeron al latín ante todo para dárselos a conocer a los reformadores alemanes. A ese respecto, es muy claro el caso de su *Petit traicté de la Cène* [17].

Los peligros de la lectura

Muy pronto, los panegíricos de la "divina" imprenta recibieron correctivos. En el caso de Lutero, hasta cabe hablar de una franca desconfianza. Se quejó de la superabundancia de libros inútiles y hasta nocivos. Ya desde 1520 escribía en *El manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana:*

Por lo que se refiere a los libros teológicos, convendría asimismo reducir su número y seleccionar los mejores. Tampoco sería conveniente leer mucho, sino leer buenas cosas y leerlas con frecuencia, por poco que sea. Eso es lo que le convierte a uno en sabio en las Sagradas Escrituras y piadoso al mismo tiempo [18].

---

[15] M. Luther, *Werke, op. cit., Briefwechsel*, IV (1933), p. 484.

[16] F.-M. Higman, *Le domaine français, op. cit.*, pp. 132-133.

[17] J. Calvin, *Opera, op. cit.*, XI (1873), col. 804.

[18] M. Luther, *Werke, op. cit.*, VI (1881), p. 461.

A lo largo de su carrera expresó con gran frecuencia advertencias similares, en lugar de cantar las alabanzas de la imprenta.

Los protestantes preconizaron el principio de la *Scriptura sola*, lo cual no hay que traducir por "lo escrito, sólo lo escrito"; ese principio, que exigía posicionamientos teológicos basados en la Biblia, permitía recusar las tradiciones humanas no atestiguadas por las Escrituras. Y nada tiene que ver con el libre examen, que no fue introducido por el protestantismo liberal hasta el siglo XVIII [19].

R. Gawthrop y G. Strauss establecieron que Lutero no se convirtió en promotor de la lectura popular de la Biblia [20]. En el ardor de los primeros combates, sin duda deseó que "cada cristiano estudie por sí mismo la Escritura y la pura Palabra de Dios" [21], y en *El manifiesto a la nobleza cristiana* pedía que "los niños reciban lecciones diarias sobre el Nuevo Testamento, con el fin de que se familiaricen con el conjunto de esos libros a partir de los nueve o diez años de edad"[22]. Pero, después de la guerra de los Campesinos y bajo el efecto de la proliferación de interpretaciones heterodoxas de las Escrituras, su discurso evolucionó. Insistió en un control por parte de la Iglesia al acceso a la Biblia. La Palabra encerrada en la Biblia sigue siendo letra muerta si no se transmite mediante la predicación; en un sermón de 1534 decía que: "El Reino de Cristo está basado en la Palabra que no puede captarse ni entenderse sin los dos órganos, las orejas y la lengua" [23]. En 1529, una vez redactados sus dos catecismos, insistió en que había que poner ese

---

[19] J. Lecler, "Protestantisme et 'libre examen': les étapes et le vocabulaire d'une controverse", en *Recherches de Science Religieuse*, t. LVII (1969), pp. 321-374.

[20] R. Gawthrop y G. Strauss, "Protestantism and Literacy in Early Modern Germany", en *Past and Present*, nº 104 (1984), pp. 31-55, en esp. pp. 32-34. *Vid.*, asimismo, R. Engelsing, *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800*, Stuttgart, 1974, p. 37.

[21] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, X/1-I (1910), p. 728.

[22] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, VI (1888), p. 461.

[23] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, XXXVII (1910), p. 512. *Vid.* Lienhard, *Martin Luther*, *cit.*, p. 326.

manual en todas las manos: "El catecismo es la Biblia del seglar; contiene todo lo que sobre la doctrina cristiana tiene que conocer cada cristiano" [24].

Su concepción de la enseñanza confirmaba esa manera de ver. Para Lutero, el objetivo de la escuela no era el acceso de todos a la cultura. La escuela tenía por función el formar a una élite capaz de dirigir a la sociedad tanto civil como religiosa. Asimismo, cuando invitó en 1524 a los magistrados a constituir buenas bibliotecas, les asignó dos funciones: conservar los libros, y permitir a los dirigentes espirituales y temporales que estudiasen; ni la menor alusión a la lectura popular [25].

Idéntica evolución manifestó Melanchthon: pasó de la invitación a hacer que todos leyeran la Biblia al fomento del uso del catecismo. En el prólogo a los *Loci communes* de 1521 presentaba su libro como una modesta introducción destinada a eclipsarse ante la lectura de la Biblia; anhelaba ardientemente que "todos los cristianos se apliquen muy libremente sólo a las Sagradas Escrituras". Por el contrario, en el prefacio de 1543 insistía en la necesidad de esos "ministros del Evangelio, a quienes Dios desea que se preparen en las escuelas. Ellos son los deseados como guardianes de los Libros de los Profetas y los Apóstoles y de los dogmas auténticos de la Iglesia" [26]. Tras verse desbordados por algunos discípulos, los reformadores se tornaron prudentes: fomentar la lectura, de acuerdo; pero de libros sencillos, conservando el control de la interpretación doctrinal.

La evolución de los principios exegéticos de Zwinglio entre 1522 y 1525 fue paralela a la comprobada en Lutero y Melanchthon [27]. Al principio, trató de desestabilizar a la Iglesia tradicional mediante un amplio llamamiento a la opinión pública. Se basaba en la doctrina del sacerdocio universal: todos

---

[24] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, *Tischreden*, V (1919), n. 6228.

[25] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, XV (1899), p. 49.

[26] Ph. Melanchthon, *Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, II/1, Gütersloh, 1978, pp. 17, 189; *vid.* pp. 193-194.

[27] A. Snyder, "Word and Power in Reformation Zurich", *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXXI (1990), pp. 263-285.

los cristianos que abordasen la Biblia con humildad eran capaces de interpretarla; así lo proclamó en las disputas públicas y en diversos panfletos de 1522. Pero pronto evolucionó la situación. Apenas se había derribado al clero católico, y ya se manifestaban amenazantes los primeros anabaptistas, que se basaban en los mismos principios para poner en entredicho la legitimidad del nuevo poder. Y ello provocó un súbito cambio de opinión de Zwinglio. A partir de 1525, reservó la interpretación de la Biblia a las personas competentes, en realidad a un grupo compuesto por la élite política y la *intelligentsia* clerical.

La actitud de Enrique VIII ilustra asimismo las implicaciones sociales de la lectura de las Escrituras. Durante mucho tiempo, Enrique VIII prohibió toda difusión de la Biblia en inglés. Finalmente, en 1543 cedió a las presiones de su entorno. Pero la autorización de imprimir la Biblia en inglés fue acompañada de restricciones significativas. Distinguía entre tres categorías de personas y de lecturas. Los nobles y los hidalgos podían no sólo leer, sino mandar leer en voz alta las Escrituras en inglés para sí y para todos los que vivían bajo su techo. Bastaba con la presencia de un miembro de la nobleza para autorizar el libre acceso a las Escrituras. Y en el otro extremo de la escala social, estaba totalmente prohibida la lectura de la Biblia en inglés a "mujeres, artesanos, aprendices y oficiales al servicio de personas de un rango igual o inferior al de los pequeños propietarios, los agricultores o los peones". Quienes se situaban entre ambas categorías —de hecho, los burgueses—, así como las mujeres nobles, "podían leer para sí y para nadie más todo texto de la Biblia y del Nuevo Testamento". O sea que esa categoría intermedia tenía la suficiente competencia como para no descarriarse, pero carecía de autoridad para imponerse a sus allegados [28]. ¿Cabe mejor expresión de los entresijos políticos y sociales de la lectura de la Biblia?

Por lo que se refiere a la tradición calvinista, su interpretación tampoco se dejaba a los deseos de cada cual: había

---

[28] *The Statutes of the Realm*, III, Londres, t. III, 1817, p. 896: 34 & 35, Henry VIII, c. 1, ss. 10-13.

un control estricto de la labor de exégesis y de la elaboración teológica. Para Calvino, la Biblia no era directamente accesible a todos. Como explicaba en un sermón, era un pan con costra gruesa. Para nutrir a los suyos, Dios quiere "que el pan nos sea cortado, que los pedazos nos sean puestos en la boca, y que nos los mastiquen". San Pablo afirma a propósito de las Escrituras que "no basta con que las leamos cada cual en privado, sino que es preciso que escuchemos hasta la saciedad la doctrina que de ellas se saca y que nos prediquen para que estemos instruidos" [29].

Teodoro de Bèze nos ofrece otro testimonio de las reticencias calvinistas a sacar la teología a la plaza pública. En la dedicatoria de sus *Questions et réponses chrétiennes*, fechadas en 1572, el sucesor de Calvino explicaba que muy a pesar suyo aceptó esa traducción francesa de su tratado. Se sintió obligado por la curiosidad del público, del cual denuncia la manía de querer "meterse en los laberintos" de cuestiones delicadas. La intención de Bèze era clara: la teología constituía un terreno acotado, que exigía "conocer todos los caminos y pasos por los que hay que pasar y regresar" [30].

Una anécdota fechada en 1562 me parece significativa en cuanto a la voluntad imperante entonces en Ginebra de orientar las lecturas teológicas. El impresor Jean Rivery se proponía publicar una armonía evangélica con anotaciones sacadas de un amplio elenco de teólogos. Los pastores consultados por el Consejo de la ciudad no ponían en duda la ortodoxia del libro, pero denegaron la publicación por una razón sutil: el glosador no debería haber citado a Calvino ni a Bèze, quienes corrían el riesgo de que sus lectores se apartasen de la lectura de sus escritos completos, y se contentasen con extractos... [31] Una

---

[29] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, LV, cols. 151, 160; *vid.* Ph. Denis, "La Bible et l'action pastorale", en *Bible de tous les temps*, 5, *Le temps des réformes et la Bible*, ed. por G. Bedouelle y B. Roussel, París, 1989, pp. 517-518.

[30] T. de Bèze, *Questions et réponses chrétiennes...*, Ginebra, 1572, reed. en Bèze, *Correspondance*, *op. cit.*, t. XIII, pp. 19-21.

[31] Ginebra, Archivos de Estado, Reg. Cons., t. LVII, ff. 154r, 159r.

cuestión semejante se debatió con ocasión de la preparación de le Biblia ginebrina de 1588, pero ese caso se resolvió de manera inversa. La presencia de anotaciones marginales fue criticada por los pastores que denunciaron a los lectores que no leían los comentarios, bastándoles los resúmenes. A la postre, prevaleció el punto de vista opuesto: "No todos tienen la posibilidad de leer los comentarios por entero, ni el juicio lo suficientemente firme para seleccionar y aprovechar como es debido su sustancia" [32]. Es la muestra evidente de un afán de fomentar las buenas lecturas llevado demasiado lejos. Resumiendo, que las grandes Iglesias de la Reforma manifestaron al igual que los católicos una voluntad de control de la teología.

Únicamente algunos marginales defendieron una postura diferente. En Zúrich, los anabaptistas se mostraron fieles a las primeras tomas de posición de Zwinglio, y se aferraron a una interpretación radical de las Sagradas Escrituras:

> Una vez que también tomamos en las manos las Escrituras y las interrogamos sobre todos los puntos posibles, quedamos mejor instruidos y hemos descubierto los enormes y vergonzosos errores de los pastores [33].

Con diversos matices, los espiritualistas adoptaron posturas cercanas, rechazando cualquier intervención autoritaria en el contacto con los libros sagrados. Su postura estaba estrechamente ligada a la convicción de la prioridad del Espíritu sobre el texto. En el *Manifiesto de Praga* de 1521, Thomas Müntzer descalificaba a los clérigos que proponían unas Escrituras "robadas a la Biblia de manera solapada con la picardía de los tunantes y la crueldad de los asesinos". Sólo los elegidos eran beneficiarios de la Palabra viva:

---

[32] *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, t. V, Ginebra, 1976, p. 347.

[33] Cit. por Ph. Denis, "La Bible et l'action pastorale", *op. cit.*, p. 531; *vid.* H. S. Bender, "Bible", en *The Mennonite Encyclopedia*, t. I, 1955, pp. 322-324.

Cuando la semilla cae en campo fértil, es decir, en los corazones llenos del temor de Dios, allí están el papel y el pergamino en los que Dios escribe no con tinta, sino con su dedo vivo de las verdaderas Sagradas Escrituras, de las que la Biblia exterior es el verdadero testimonio.

Pero Müntzer sabía que vivía en una sociedad poco apta a la lectura individual. Por ello deseaba, al comienzo de su *Sermón a los príncipes* de 1524, "que los servidores de Dios, afanosos e incansables, derramen diariamente la Biblia mediante el canto, la lectura y la predicación". Dentro de la misma lógica, deseaba una liturgia que se desarrolle en una lengua comprendida por el pueblo. Y anhelaba que la Biblia fuese leída en alta voz ante el pueblo, para permitirle que se la apropiase. Verdad es que este ideal se fue al garete, y Müntzer sustituyó pronto el discurso bíblico por su propia predicación [34].

El maestro de escuela Valentín Ickelsammer fue más respetuoso con el texto sagrado. En un panfleto de 1527, ese discípulo de Karlstadt defendió con ardor la lectura de la Biblia. Estimaba que estaba viviendo una exaltante época de renovación. Nunca fue tan valiosa la capacidad de leer como en su tiempo. Cada cual podía en adelante leer para sí la Palabra divina. O mejor dicho, cada cristiano podía "ser juez de ella, y por sí mismo". En otro panfleto, ese espiritualista afirmaba que "el Espíritu nos otorga la libertad de creer y de poderle juzgar" [35].

Caspar Schwenkfeld no sólo ponía en entredicho los comentarios clericales, sino la letra misma de la Biblia; en una carta de 1527 explicaba que:

Al no ser la fe una realidad espiritual e interna [...], no puede brotar de las realidades concretas, de la palabra y la audición exterior [...] . La comunicación de la Palabra de Dios vivo es libre. No

---

[34] *Vid.* M. Schaub, *Müntzer contre Luther: le droit divin contre l'absolutisme princier*, París, 1984, pp. 78-80; B. Roussel, "Des protestants", en *Bible de tous les temps*, 5, *op. cit.*, pp. 314-318.

[35] *Vid.* por Gawthrop y Strauss, "Protestantism and Literacy...", *op. cit.*, p. 42.

está ligada a cosas visibles, ni a lo que esté ligado a un ministro o a un ministerio, a un tiempo o un lugar [36].

Schwenkfeld se orientó hacia un cristianismo individualista en el que el vínculo con las Escrituras se aflojaba.

Las tomas de posición a favor o en contra de la lectura de la Biblia nos hacen regresar a un debate fundamental. El cristianismo se definía como religión de la palabra —*lógos*— y la religión del libro —*bíblos*—, apelando así a dos medios de comunicación aparentemente contradictorios. Cierto es que en el nacimiento del cristianismo, la puesta por escrito del mensaje divino no reflejaba en absoluto la voluntad de instaurar dos tipos paralelos de comunicación. La religión cristiana pretendía sin lugar a dudas ser la presencia viva y espontánea de la Palabra. El Libro no servía más que para asegurar la perennidad del mensaje, ofreciendo a la Palabra la garantía de una memoria fiel.

A partir del momento en que la práctica de la lectura se generalizó, la relación con el texto evolucionó. Lo escrito pasó a convertirse en un medio de comunicación directa. Desde entonces se enfrentaron dos posturas contradictorias. Por un lado, la convicción de que las enseñanzas de Cristo eran sencillas y se dirigían a todos; por otro, y por temor a la herejía, hay un manifiesto afán de control mediante la predicación. Era un debate fundamental entre la Biblia del oído y la Biblia de la vista [37], entre la Iglesia de lo oral y la Iglesia de lo impreso [38]. En vísperas de la Reforma, el debate se hallaba un tanto apagado; Lutero y Zwinglio le dieron nuevo auge, si bien al fomento de la lectura individual pronto se le puso sordina.

---

[36] *Vid.* B. Roussel, *Des protestants*, *op. cit.*, pp. 318-320.

[37] G. Bedouelle, "Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire", en *Théorie et pratique de l'exégèse*, ed. I. Backus y F. Highman, Ginebra, 1990, pp. 39-59; *vid.* también G. Bedouelle y B. Roussel, "L'Écriture et ses traductions. Éloge et réticences", en *Bible de tous les temps*, 5, *op. cit.*, pp. 471-476.

[38] B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français: l'Église tridentine et les traductions bibliques el liturgiques, 1630-1789*, París, 1990 (Col. Cerf Histoire).

Lecturas plurales

En la difusión de la Reforma, el recurso a lo escrito no excluyó nunca el uso de la palabra. Todos los reformadores fueron a la vez predicadores y escritores, profesores y epistológrafos. Y la Palabra se mantuvo firmemente en primer lugar. El destino del libro protestante fue plural. El recurso sistemático a lo impreso atestiguó una política consciente de los paladines de la Reforma. Pronto Lutero se lamentaba de la difusión demasiado amplia de sus libros: "A mí, me parecería muy preferible el aumentar el número de libros vivos, es decir, el número de predicadores" [39].

En el siglo XVI, la novedad del libro fue su multiplicación en un mundo en el que lo esencial de las relaciones era oral. La información circulaba, en efecto, por otros canales: el rumor que alimentaba los debates públicos y privados, las proclamas de los pregoneros, el cameleo de los vendedores ambulantes, los sermones, el teatro cómico o polémico, la correspondencia, la copla callejera, los romances de ciego y, asimismo, la lectura pública. La vista era solicitada por imágenes, espectáculos y procesiones. Por consiguiente, es preciso distanciarse de la situación del siglo XX, y no perder nunca de vista esa omnipresencia de lo oral.

No cabe duda de que la población era analfabeta; pero, ¿en qué proporción? La pregunta es casi insoluble. Para Roger Chartier, la falta de documentación no permite evaluar el porcentaje de alfabetización de Europa antes de finales del siglo XVI [40]. Rolf Engelsing estima que de un 3% a un 4% de la población alemana sabía leer hacia 1500; en las ciudades, el porcentaje subía hasta el 10% o incluso el 30% [41]. Por lo

---

[39] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, *Briefwechsel*, II (1931), p. 191.

[40] R. Chartier, "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph. Ariès y G. Duby, trad. castellana, Madrid, Taurus, 1989, tomo 3, *Del Renacimiento a la Ilustración*, pp. 113-161.

[41] R. Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, 1973, p. 20. *Vid.* R. Scribner, "How Many Could Read?", en *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, dir. por W. J. Mommsen, Stuttgart, 1979, pp. 44-45.

que a Inglaterra respecta, Donald Cressy sitúa los índices en un 10% de los hombres y un 1% de las mujeres [42]. En una ciudad culta como Venecia, la asistencia a la escuela se elevaba globalmente en 1587 al 14% de los jóvenes (el 26% de los muchachos y el 1% de las muchachitas), lo cual da una idea del índice de alfabetización de los venecianos [43]. Aunque esas cifras sean seguras, sería conveniente tener más en cuenta los niveles de alfabetización. La prueba que por lo general se aduce de una capacidad de lectura suele tomarse de las firmas autógrafas. Pero, por un lado, los lazos entre la firma y el dominio de la escritura no son constantes, y por otro, la relación entre lectura y escritura no es unívoca: un foso separa al gran lector que recorre rápidamente numerosas páginas y el que descifra con gran trabajo letra tras letra. Una alfabetización elemental no engendra automáticamente la lectura silenciosa [44].

Así como el papel desempeñado por la imprenta en la implantación de la Reforma se consolidó desde el siglo XVI, sólo desde hace poco se han estudiado los modos de esa acción. En efecto, la historia del libro ha visto cómo se desplazaba su centro de interés desde el texto hasta el lector. Ya no basta con reconstituir el *corpus* de las publicaciones de una época dada, ni con identificar la red de impresores y de buhoneros que los difundieron, sino que es conveniente determinar el tipo de lectura que de ellos se hizo, o sea, de qué manera influyeron esos textos en su época...

La hipótesis más plausible es la de la persistencia de un entrecruzamiento de las prácticas de lectura. Junto al gesto silencioso en el cual el contacto se trababa en la intimidad entre un texto y su lector, se siguieron realizando otros accesos a lo escrito: la lectura en voz baja para sí mismo, la lectura entre varios en círculos reducidos, la lectura colectiva de tipo litúr-

---

[42] D. Cressy, *Literacy and the Social Order*, Cambridge, 1980, p. 176.

[43] P. F. Grendler, "The Organization of Primary and Secondary Education in the Italian Renaissance", en *Catholic Historical Review*, LXXI (1985), p. 204.

[44] R. S. Schofield, "The Measurement of Literacy in Pre-Industrial England", en *Literacy in Traditional Societies*, dir. por J. Goody, Cambridge, 1975, pp. 311-325.

gico, en la que unas veces el ministro leía para todos y otras cada cual seguía en su libreto el texto del canto común.

¿Cabe algún medio de ir más allá de esas generalidades, estableciendo unas líneas maestras de esa diversidad? Evidentemente, conviene avanzar con prudencia, proponiendo más hipótesis que certidumbres. Determinadas categorías de obras parecen estar ligadas a un tipo de lectura: unas, exclusivamente de lectura en voz alta, y otras, de lectura silenciosa. En cambio, había también libros que eran objeto de lectura alternativamente colectiva y privada.

Independientemente de esos testimonios externos, útil será el considerar al libro en sí e interrogarse acerca de las intenciones de los creadores. Su presentación material —formato, compaginación, ilustración, etc.— brinda indicaciones precisas acerca del modo de lectura sugerida por el editor. Así lo dice acertadamente Armando Petrucci al distinguir entre "libros para facistol, libros para las alforjas y libritos para la mano" [45]. El formato orienta automáticamente hacia tal o cual tipo de lectura: así como el libro en folio requería un atril o un facistol, un librito en dieciseisavo permitía "tenerlo en casa al alcance de la mano, y fuera de ella no estorbar, e incluso dar un paseo sin trabas por el campo" [46]. Sin embargo, no hay que engañarse: se impone una distinción capital entre la audiencia de los libros, o sea, las personas que realmente los leían y su público, las personas a quienes los destinaban los autores y los editores. Conviene no confundir los proyectos del editor con las reacciones del lector, aunque unos y otras estén estrechamente vinculados [47]. Buena muestra de la polémica popular viene dada por la oleada de *Flugschriften* (panfletos) que inundó Alemania de 1520 a 1525. Ese género de "campaña de prensa" se reprodujo con posterioridad en otras partes de Europa: en Inglaterra hacia 1540 a raíz de la caída de

---

[45] A. Petrucci, "Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano", en *Italia medievale e umanistica*, XII (1969), p. 295-313.

[46] Jean Crespin en una edición en dieciseisavo de la *Ilíada* (Ginebra, 1559).

[47] *Vid.* N. Zemon Davis, "Printing and the People", en *ibíd.*, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, pp. 192-193.

Cromwell [48]; en Francia a partir de 1561 y a lo largo de las guerras de Religión, y en los Países Bajos después de 1565 durante el conflicto que llevó a la independencia de las Provincias Unidas [49].

Estudios recientes, en especial los de R. W. Scribner, han demostrado que ese fenómeno editorial remite a una lectura en voz alta, como lo sugieren una serie de indicios convergentes [50]. El análisis del estilo atestigua el predominio de discursos, sermones o diálogos: más que de textos escritos, se trataba de exposiciones orales plasmadas en papel. Por otro lado, el impacto de esos impresos en una sociedad en gran medida analfabeta no se comprende sin la mediación de la palabra. El hecho se ve confirmado por el recurso frecuente a la imagen, por no decir a la caricatura: la comunicación oral se apoyaba en la vista. Atacado por la propaganda de Grebel, Zwinglio describe muy bien esa acción más oral que escrita: "Discuten en todos los rincones, en las calles, en las tiendas, en todos los sitios donde pueden hacerlo" [51].

Lo cual quiere decir que la multiplicación de los panfletos en el siglo XVI no atestiguaba una comunicación escrita directa, sino indirecta. Como observa R. W. Scribner, "el efecto de multiplicación que se suele atribuir al verbo impreso era, ante todo, fruto de la palabra pronunciada" [52].

El catecismo conoció un auge considerable con la Reforma y la Contrarreforma. Lutero fomentó grandemente, y des-

---

[48] De esa campaña nos han llegado pocos testimonios impresos; *vid.* D. M. Loades, "Le livre et la Réforme anglaise avant 1588", en *La Réforme et le livre*, *op. cit.*, pp. 280-281.

[49] C. E. Harline, *Pamphlets, Printing and Political Culture in the Early Dutch Republic*, Dordrecht, 1987 *(Archives Internationales d'histoire des Idées,* 116); *vid.* las pp. 65-66 para lo referente a la lectura en voz alta.

[50] R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge, 1981; *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträ-ge zum Tübinger Symposium 1980*, ed. por H.-J. Köhler, Stuttgart, 1981 (*Spätmittelalter und Frühe Neuzeit,* 13).

[51] Cit. por Snyder, *Word and Power*, *op. cit.*, p. 274.

[52] R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, 1987, pp. 65 y 54-60.

de la infancia, una catequización con miras a una enseñanza cristiana sencilla. Así reanudaba con un movimiento que hundía sus raíces en la Edad Media. Al igual que Jean Gerson en el siglo XV, Lutero se dio cuenta de que la renovación religiosa tropezaba tanto con la ignorancia de las masas como con la incapacidad catequística de numerosos pastores. Lo explicaba en el prólogo de su gran catecismo de 1529 [53]. Y fue más allá en su catecismo pequeño, proponiendo un modelo de catequesis para realizar en familia: una vez aprendidos de memoria, los textos fundamentales —los Diez Mandamientos, el Padrenuestro, el Credo— tenían que ser comentados por el padre de familia. Bien pronto se vio que Lutero deseaba poner en todas las manos ese tipo de obra más que la Biblia.

La Reforma calvinista otorgó igualmente un lugar importante al catecismo, como confirma la bibliografía. Si bien el número de ediciones de la Biblia y el Nuevo Testamento es impresionante, no es nada comparado con el de los catecismos y salterios. Y cierto es que nuestras estimaciones son inferiores a la realidad, debido a las importantes pérdidas de esas obritas de uso diario.

Y es así que la catequesis es una actividad en la que predomina lo oral. La memorización del catecismo es previa a su explicación [54]. No cabe duda de que el libro era indispensable: el texto leído en voz alta por el padre de familia o el catequista era seguido en silencio por el niño que escuchaba. En ese uso de lo escrito, el libro era un soporte para la memoria. En modo alguno constituía un lugar de descubrimiento de un mensaje inédito. Pero no cabe menospreciar ese tipo de aprendizaje más bien rígido, ni desdeñar sus efectos sobre la iniciación de la lectura.

---

[53] M. Browet-Duquène y O. Henrivaux, "L'oeuvre catéchétique de Luther", en *Luther aujourd'hui*, dir. por H. R. Boudin y A. Houssiau, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 89-110 (*Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, 11). *Vid.*, asimismo, la compilación de ensayos *Aux origines du cathéchisme en France*, dir. por P. Colin *et al.*, París, 1989, aunque se refiere exclusivamente al catecismo católico.

[54] Gawthrop y Strauss, "Protestantism and Literacy...", *op. cit.*, pp. 36-38.

La liturgia era asimismo una preocupación constante de los reformadores. Pese a algunas resistencias señaladas más arriba, por todas partes se llevó a cabo el paso a las leguas vernáculas, y se concedió un lugar destacado al canto de la asamblea. Calvino y Bucero se inclinaron por una música sobria y monódica —"preciso es cuidar que el oído no esté más atento a la armonía del canto que las mentes al sentido espiritual de las palabras" [55]— y Lutero, siempre muy atento a la concordancia entre texto y melodía, se rindió a los encantos de la polifonía [56].

La reforma litúrgica exigió la realización de nuevas compilaciones. En Estrasburgo con Bucero y en la liturgia calvinista, el salterio representaba la forma casi exclusiva del canto religioso. En cambio, los himnarios alemanes estaban abiertos a otros textos. La elaboración de ese fondo musical requirió varias décadas en Alemania, en Ginebra, en Inglaterra [57], en los Países Bajos y en otras partes. El movimiento husita marcó el camino a partir del siglo XV.

Los primeros himnarios alemanes se imprimieron en 1524. La Reforma calvinista comenzó a difundir hacia 1550 una colección tripartita integrada por el salterio en verso (entonces no traducido por entero), el catecismo y el manual litúrgico. Y cuando en 1562 se acabó la traducción versificada del salterio, una vastísima operación de imprenta produjo sólo en Ginebra en menos de dos años unos 30.000 ejemplares [58].

---

[55] W. S. Reid, "The Battle Hymns of the Lord: Calvinist Psalmody of the Sixteenth Century", en *Sixteenth Century Essays and Studies*, t. II, San Luis, 1971, pp. 36-54. Sobre Bucero, *vid.* R. Bornert, *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle, 1523-1598*, Leiden, 1981, pp. 469-484.

[56] P. Veit, "Martin Luther, chantre de la Réforme. Sa conception de la musique et du chant d'église", en *Positions Luthériennes*, XXX (1982), pp. 47-66. Sobre la comunicación a través del canto, *vid.* R. W. Scribner, *Popular Culture...*, *op. cit.*, pp. 60-62.

[57] R. Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer*, 1535-1601, Cambridge, 1987.

[58] Una síntesis sumamente viva sobre ese tema ha sido publicaba por G. Morisse, "Le psautier de 1562", en *Psaume. Bulletin de la Recherche sur le psautier huguenot*, n.° 5 (1991), pp. 107-127; *vid.*, asimismo, el artículo clásico de E. Droz, "Antoine Vincent: la propagande protestante par le psautier", en *Aspects de la propagande religieuse*, Ginebra, 1957, pp. 276-293.

Pero, ¿para qué servían esas colecciones, y en especial las que contenían una partitura? Las discusiones suscitadas en 1551 en Ginebra por una de esas ediciones atestiguan la separación existente entre las melodías efectivamente cantadas y la música impresa. Gran parte de los fieles era incapaz de descifrar las notas. Sin embargo, no sucedía eso con todos, porque alguna errata provocaba los correspondientes fallos desagradables [59], demostrando con ello que también en este caso el libro era principalmente un apoyo de la memoria.

Un católico checo subrayó debidamente los perniciosos efectos —desde su punto de vista— de esos libros de canto. Václav Sturm advertía a propósito de la compilación de cánticos de la Unidad de los Hermanos de 1576:

> Todos, nobles y villanos, pobres y ricos, le poseen en sus hogares. Debido a que todos los cantan en las reuniones y en la casa, los que sólo saben leer un poco usan también el libro de cánticos como una predicación para el pueblo, y le comentan los cánticos [60].

Por tanto, el impreso servía asimismo a un público poco alfabetizado.

La Biblia constituía desde luego una obra sometida a varios tipos de lectura. Las reticencias de los reformadores ante un acceso incontrolado a las Sagradas Escrituras condujo a vincular estrechamente esa lectura a la asistencia a los sermones. Cuando en Lyón, en 1522, Pierre Navihères intentó justificar ante sus jueces católicos el acceso de todos a las Escrituras, estableció una relación muy estricta entre lectura y predicación. Invocó a los santos doctores antiguos, para quienes era preciso, "antes de acudir al sermón, leer lo que se iba a predicar, para que lo entendiesen mejor" [61].

---

[59] P. Pidoux, "Les origines de l'impression de la musique à Genève", en *Cinq siècles d'impression genevoise*, Ginebra, 1980, t. I, pp. 97-108.

[60] *Vid.* por M. Bohatcová, "Le livre et la Réforme en Bohême et Moravie", en *La Réforme et le livre*, *op. cit.*, p. 409.

[61] J. Crespin, *Histoire des martyrs*, t. I, Toulouse, 1885, p. 647. Ese documento se publicó por primera vez en 1564.

En ese punto, cabía distinguir determinados matices entre las prácticas luterana y calvinista. En Alemania y en los países escandinavos, las ediciones de la Biblia del siglo XVI fueron principalmente destinadas a las parroquias y a los pastores [62]. En cambio, en los Países Bajos, donde la alfabetización estaba más adelantada y la producción tipográfica era proporcionalmente más importante, buen número de Biblias penetraron en las familias [63].

El calvinismo, mejor implantado en el ambiente urbano y burgués, fomentó más la lectura individual de la Biblia.

De todos modos, la comparación entre los formatos utilizados por unos y otros revela ciertas diferencias. Los impresores luteranos adoptaron sobre todo el formato en folio, lo cual sugiere una lectura colectiva, litúrgica u hogareña, mientras que la reforma calvinista publicó un número equivalente de biblias en los tres formatos en folio, en cuarto y en octavo. Fue fruto de una política consciente, puesto que la revisión de 1588 llevada a cabo bajo el control de los pastores ginebrinos fue editada desde el comienzo en los tres formatos. Lo cual indicaba, junto a la lectura colectiva, un uso privado más frecuente.

La utilización de esas biblias planteaba otro problema. En efecto, el texto sagrado va acompañado de múltiples ayudas que proponían varios modos paralelos de abordar el texto. Algunos de esos complementos se situaban al comienzo o al final del libro: introducciones, índices, resúmenes. Pero también había notas al margen, remitiendo o no a partir del texto. Esas indicaciones marginales eran de naturaleza filológica, teológica o litúrgica. También se daban remisiones a pasajes paralelos. ¿Cómo se orientaba el lector con todas esas glosas? ¿Se había convertido la Biblia en objeto de consulta

---

[62] Gawthrop y Strauss, "Protestantism and Literacy...", *op. cit.*, p. 40; A. Riising, "Le livre et la Réforme au Danemark et en Norvège (1523-1540)", en *La Réforme et le livre*, *op. cit.*, p. 444; R. Kick, "Le livre et la Réforme dans le royaume de Suède", *ibid.*, p. 472.

[63] A. J. Johnston, "L'imprimerie et la Reforme aux Pays-Bas (1520-h. 1555)", *ibid.*, p. 170.

erudita? No deja de tener interés el recordar a propósito de ese "paratexto" que las autoridades católicas le tenían más miedo a esos comentarios marginales que a las traducciones realizadas por los protestantes.

Donde el combate a rostro descubierto era demasiado peligroso, como en Italia, los Países Bajos y Francia, las obras piadosas y de consuelo espiritual constituían uno de los canales de penetración de la Reforma por lo menos en la primera mitad del siglo. Esas obras, de presentación voluntariamente ambigua y de una heterodoxia discreta en su contenido, sirvieron de vehículo a la contestación religiosa. En ellas se proponían escritos de los reformadores, tanto en traducciones fieles como en reelaboraciones con diversas manipulaciones e interpolaciones. La influencia luterana era preponderante frente a las tendencias zwinglianas, no sin cierta imprecisión doctrinal, porque a menudo se entrecruzaban las actitudes reformada y reformista de Lutero y Erasmo. Algunos de los escritos evangélicos más específicos estaban dedicados al consuelo ante la enfermedad y la muerte, como los de Caspar Huberinus y Urbanus Rhegius [64].

Por su naturaleza misma, esas obras estaban destinadas a la lectura individual, en la línea de los manuales piadosos de la *devotio moderna*. Pero los escasos testimonios en cuanto a su influencia revelan antes bien lecturas colectivas seguidas de discusiones en pequeños grupos en las tiendas de artesanos o en las casas privadas. En los Países Bajos se descubrieron varios conventículos entre 1520 y 1540, que realizaban la lectura en voz alta de la Biblia y de obras espirituales [65]. Testimonios italianos nos hablan de infiltraciones protestantes en hermandades dedicadas a la lectura de textos edificantes como vidas de santos o incluso de obras controvertidas como las de Savonarola. Eso sucedía asimismo en conventos: un franciscano, Stefano Boscaia, interrogado en 1547 por la Inquisición,

---

[64] G. Franz, *Huberinus-Rhegius-Holbein*, Nieuwkoop, 1973 (*Bibliotheca humanistica et reformatorica*, n.º 7).

[65] Johnston, "L'imprimerie et la Réforme...", *op. cit.*, pp. 179-180.

reconoció haber participado en una lectura colectiva de la *Tragedia del libero arbitrio* de Francesco Negri, texto publicado por vez primera en 1546 [66]. Situaciones análogas se reprodujeron por casi toda Europa, ofreciendo un acceso al libro incluso a los analfabetos.

A partir de 1545 aproximadamente, la influencia de Calvino y de Ginebra brindó mayor cohesión a la disidencia religiosa de Francia y las XVII Provincias. Se "alzaron" Iglesias, según el vocabulario de la época, que instauraron por lo menos un esbozo de culto y disciplina. Se conservó la preferencia por la lectura en voz alta. Por ejemplo, en Tournai en 1561, Jean de Lannoy, miembro destacado de la comunidad protestante, "acudió tres veces a la casa [de Barbe Aymeries] a leerles algún capítulo del Evangelio, el Apocalipsis y otros, y después cantaban algunos salmos [...]; dicho tapicero [de Lannoy] leía las Escrituras, las interpretaba y exponía según su buen parecer". Los grupos así descritos a la justicia estaban integrados a veces por hasta doce personas [67].

La permanencia de la lectura en voz alta en las comunidades reformadas se consolidaba mediante la práctica de la lectura individual.

A determinados libros del siglo XVI se les sacó fruto ante todo en el silencio del gabinete de trabajo. Eran las obras destinadas a esos especialistas a quienes Bèze definía como "personas ya avezadas y versadas en esas materias" [68]. Los tratados de exégesis y de teología, escritos por lo general en latín, estaban evidentemente destinados a lectores capacitados para la lectura silenciosa. En cualquier caso, esos libros constituían unos medios individuales de comunicación. Así se colige, por ejemplo, de una carta de Valentín Hartung, imbuido entonces de entusiasmo por los escritos de Calvino: "los leo y los releo, no sin lágrimas a veces, y más frecuentemente con acción de

---

[66] S. Seidel Menchi, en U. Rozzo y S. Seidel Menchi, "Livre et Réforme en Italie", en *La Réforme et le livre*, *op. cit.*, pp. 369-372.

[67] G. Moreau, *Histoire du protestantisme à Tournai jusqu'à la veille de la Révolution des Pays-Bas*, París, 1962, p. 151.

[68] Bèze, *Correspondance*, *op. cit.*, t. XIII, p. 19.

gracias [...]. Siempre que puedo, animo y animaré siempre a nuestros discípulos a hacer otro tanto" [69]. Ese pasaje sugiere una lectura solitaria tanto por el corresponsal de Calvino como por sus amigos.

Bien pronto, esas obras de audiencia restringida se tradujeron a las lenguas vernáculas, sin duda con miras a que llegasen a manos de predicadores menos cultos. Ya en su *Salterio de David* de 1524, Lefèvre d'Étaples manifestaba desear prestar un servicio no solamente a seglares piadosos; indicaba en su prólogo: "Y de ese modo, los simples clérigos, cotejando y leyendo verso a verso, adquirirán con mayor facilidad el entendimiento de lo que leen en latín". ¿Era sólo para ministros menos cultos para quienes se tradujeron los comentarios exegéticos de Calvino? Una de esas primeras versiones estaba destinada a los "simples e ignaros": "Para ellos está hecha esta traducción. [...] Para que gocen también de esta exposición igual que aquellos a quienes nuestro Señor ha concedido el conocimiento de las lenguas" [70]. Esa ampliación de la audiencia de los libritos cultos suscita una cuestión: esos "ignaros", ¿eran capaces de leer? Expresiones similares —ignorantes, *illetterati*, *imperiti ac rudes*— designaban a veces a los destinatarios de las publicaciones en lengua vernácula. En el prólogo de *The Myrrour or Glasse of Christes Passion* de 1534, John Fewterer expresaba su esperanza de haber llevado a cabo una traducción útil "para los lectores y los oyentes" [71]. Escasean las alusiones de ese tipo a una audición de los textos, con lo que no se puede llegar a una certidumbre en ese punto. La cuestión sigue en pie.

La lectura en voz alta podía constituir un punto de partida de las glosas orales. En 1551, cuando el rey de Polonia Segismundo Augusto deseó informarse acerca del protestantismo, se dirigió a Francesco Lismanini. Dos días por semana, los

---

[69] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XIII (1875), col. 591-593.

[70] J. Calvin, *Commentaire sur la première epistre aux Corinthiens*, Ginebra, 1547, p. 4.

[71] A. W. Pollard y R. G. Redgrave, *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland and Ireland, 1475-1640*, 2.ª ed., Londres, 1976, p. 25, n.º 14553.

miércoles y los viernes, le sentaba a su mesa y le pedía que le leyese unas páginas de la *Institución* de Calvino [72]. Esa lectura, frecuentemente limitada a un solo capítulo, originaba del modo más natural una discusión teológica.

Los textos de controversia erudita seguramente se leyeron de manera individual. Muy pronto, los puntos esenciales de doctrina, en especial en torno a la Sagrada Cena, originaron hondas divergencias entre los protestantes. Los debates a veces técnicos se llevaron al foro público en numerosos panfletos. En su correspondencia, los reformadores no ocultaban la importancia que otorgaban a esas publicaciones. Se las arreglaban para conocer lo más pronto posible las publicaciones del adversario, en caso necesario antes incluso de que salieran de las prensas, con el fin de multiplicar las réplicas que les parecían indispensables. Un buen ejemplo nos lo da la correspondencia de Joachim Westphal, luterano de estricta obediencia, con su editor Peter Braubach. Sintiéndose aislado en Hamburgo, necesitaba un contacto permanente con el gran centro editorial constituido por la ciudad de Francfort [73]. Pero la ausencia habitual de reediciones de esa clase de opúsculos demuestra que la controversia teológica erudita —que no hay que confundir con los panfletos más populares difundidos con ocasión de "campañas de prensa"— tuvo escaso eco entre el público. En cambio, el éxito de los tratados de exégesis fue impresionante: las obras, que solían ser voluminosas y por ende de elevado precio, fueron reeditadas con regularidad [74].

Apropiación y circulación de los textos

La lectura individual podía ejercer una irradiación que iba más allá del lector, en cuanto éste, convencido por el tex-

---

[72] L. Hein, *Italienische Protestanten und ihr Einfluss auf die Reformation in Polen*, Leiden, 1974, p. 35.

[73] H. von Schade, *Joachim Westphal und Peter Braubach. Briefwechsel*, Hamburgo, 1981 (*Arbeiten zur Kirchengeschicte Hamburgs*, n.° 15).

[74] *Vid.* J.-F. Gilmont, *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Ginebra, 1981, p. 205.

to leído, se convertía en propagador de las ideas que iba descubriendo. Se trata de una situación que se repitió con harta frecuencia durante los primeros años de la Reforma.

Italia nos brinda algunos ejemplos. En 1541, un conjunto de libros heréticos, entre ellos la *Unio dissidentium*, fue incautado en la celda del predicador Giulio da Milano, miembro entonces de la Orden de San Agustín. El testimonio de un colega señalaba que los sermones que fra Giulio pronunciaba en Bolonia en 1539 eran escuchados por numerosas personas con la ayuda de la *Unio* de Hermannus Bodius, porque el religioso "predicaba las sentencias de este último *ad unguem*". Asimismo, en 1558 se encontraron muchos libros prohibidos en el aposento del dominico Giovanni Rubeo. Un testigo ocular declaró que Rubeo tenía la costumbre de copiar párrafos, y a veces páginas enteras, de Bucero y de Bullinger, de Zwinglio y de Calvino, que "guardaba escondidos y encerrados en una caja en su celda"; párrafos que luego insertaba en sus sermones [75].

Ese tipo de propaganda por círculos concéntricos no se daba solamente en Italia. Bastará con volver a evocar al obrero tapicero de Tournai, Jean de Lannoy. Según nos dicen, mediante un estudio atento de la Biblia y los escritos de Calvino, llegó a ser capaz de disputar "sobre las Escrituras sin ayuda de libros, porque se lo sabía todo de memoria" [76].

Lutero, por su parte, opinaba que la predicación constituía el canal normal de difusión de la buena doctrina. Para él, por tanto, las obras de teología no estaban destinadas a la gente del común, sino que su cometido era permitirle "a teólogos y obispos estar perfecta y abundantemente formados, de manera que fueran capaces de exponer la doctrina de la piedad" [77].

Y Calvino a su vez se felicitaba viendo que sus libros irradiaban a través de sus lectores. A un corresponsal del duca-

---

[75] *Vid.* Seidel Menchi, "Livre et Réforme", *op. cit.*, p. 348.

[76] Moreau, *Histoire du protestantisme*, *op. cit.*, p. 137.

[77] M. Luther, *Werke*, *op. cit.*, t. LXIV (1915), p. 179.

do de Württemberg que le manifestaba admiración por sus escritos, Calvino le confesaba sentirse reconfortado por esa confidencia:

> En este siglo tan perverso veo que, no obstante, se dan personas piadosas y sabias que no sólo sacan beneficio de mis comentarios en privado, sino que intentan diseminar el bien que de ellos extraen mediante un esfuerzo leal de transmisión de mano en mano [78].

Desde luego, Calvino no confundía la lectura en voz alta con la predicación. Para paliar la falta de cultura del clero inglés, en 1547, a comienzos del reinado de Eduardo VI, se publicó una compilación de homilías, y se había invitado al clero a leerlas durante el culto, un domingo tras otro. En una carta al duque de Sommerset fechada en 1549, Calvino le expresaba discretamente su discrepancia. Deseaba una predicación auténtica:

> que el pueblo sea instruido para llegarle a su punto sensible, [...] digo esto [...] porque me parece que en el reino se da muy poca predicación viva, sino antes bien la mayoría de ella se recita como si fuera lectura [79].

La asimilación de un texto por un lector es una labor eminentemente personal de selección y reestructuración de los elementos escritos. Según el feliz término de Michel de Certeau, leer es una "caza furtiva" [80]. Si lo escrito se presenta como una sucesión de palabras, líneas y páginas que hay que recorrer linealmente desde el comienzo al final, el lector no por ello es menos libre de descubrir ese espacio a su manera. Mejor dicho, no es pasivo ante el texto, cuyos valores e ideas no acepta necesariamente.

---

[78] J. Calvin, *Opera, op. cit.*, t. XV (1876), col. 214.

[79] J. Calvin, *Opera, op. cit.*, t. XIII (1875), cols. 70-71. Sobre esta compilación de homilías, *vid.* Ph. Hughes, *The Reformation in England*, t. II, Londres, 1953, p. 95.

[80] M. de Certeau, "Lire: braconnage et poétique de consommateurs", en *Projet*, CXXIV (1978), pp. 447-457, recogido con el título "Lire: un braconnage", en *ibid.*, *L'invention du quotidien*, t. I, París, 1980, pp. 279-296.

Un primer testimonio nos viene dado por las manipulaciones del texto a las que se dedicaron los editores del siglo XVI. Cuando les agradaban determinados elementos de un escrito no vacilaban en reproducirlos, dándoles eventualmente otra orientación. El *Livre de vraye et parfaite oraison*, que en los círculos católicos sirvió de vehículo entre 1528 y 1545 a los textos retocados de Lutero y de Farel, y la versión italiana del *Catechismo* de Calvino de 1545 que corregía la doctrina de la Sagrada Cena en un sentido luterano, constituyen unos ejemplos que han sido analizados detalladamente [81].

Otra prueba de esas lecturas incontroladas nos la aporta el uso que algunos lectores hicieron de determinados textos de controversia. En las *In praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae* del dominico Silvestro Mazzolini da Prierio, los lectores descubrieron felizmente por vez primera las 95 tesis de Lutero. El Maestre del Sacro Palacio había juzgado oportuno reproducirlas íntegramente para refutarlas. Las autoridades romanas se dieron cuenta de los efectos perniciosos de esa técnica de polémica escolástica y prohibieron las citas de textos heréticos, incluso con miras a su refutación [82].

Pero los procesos de la Inquisición permitieron llegar más allá y descubrir cómo se apropiaban los lectores de los textos que tenían a la vista. Silvana Seidel Menchi ha demostrado que tenían tendencia a no seguir la argumentación completa de un libro, sino que fijaban la atención en un tema determinado y lo separaban de su contexto. El franciscano Stefano Boscaia, citado anteriormente, resumía en dos palabras toda la complejidad de la argumentación teológica de la *Tragedia*

---

[81] F.-M. Higman, "Luther et la piété de l'église galicane: le Livre de vraye et parfaicte oraison", en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, t. LXIII (1893), pp. 91-111; *vid.*, asimismo, *ibíd.*, "Les traductions françaises de Luther", en *Palaestra typographica*, dir. por J.-F. Gilmont, Verviers, 1984, pp. 11-56. Sobre el *Cathechismo*, *vid.* S. Cavazza, "Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547", en *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecuento italiano*, Módena, 1987, pp. 18-19.

[82] *Vid.* U. Rozzo, en Rozzo-Seidel Menchi, *Le livre de la Réforme*, *op. cit.*, p. 345.

del libero arbitrio de Negri: "La Gracia le ha cortado la cabeza al Libre Arbitrio". Simplificaba al máximo un texto de suma complejidad. Más aún, el lector italiano de aquella época dio muestras de una inclinación a dar prelación a los elementos del discurso que se referían a la vida diaria. El caso de Zuane de Nápoles, detenido en 1568 por hechos que se remontaban a 1562, lo demuestra debidamente. Tuvo en sus manos una obra en la que Antonio Brucioli proponía en una reelaboración un tanto libre los tres primeros capítulos de la *Institutio* de Calvino de 1536. Era, por consiguiente, un texto harto sólido que proponía las categorías fundamentales de la teología reformada. Pues bien: Zuane confesó que no había retenido más que algunos temas periféricos como modos y tiempos de oración, prescripciones alimentarias, culto a las imágenes. Y que ello le marcó hasta el punto de trastocar su vida... [83]

La autoridad de lo escrito

Lo escrito era garantía de autenticidad. Lo que era cierto en los primeros siglos de la Iglesia, también lo era en el siglo XVI. Más aún: la autoridad de que la Biblia estaba naturalmente revestida se traspasó a otras formas de escritos religiosos.

El libro sirvió de fuerte apoyo a la acción de los propagadores de la Reforma frente a sus auditorios, fueran éstos analfabetos o no. En 1543 se señaló en Udine que un franciscano, Francesco Garzotto, circulaba "siempre con las Epístolas de san Pablo en la mano". La autoridad que sacaba espontáneamente del libro dejaba a sus interlocutores en mala postura en toda discusión religiosa. Y cuando Pietro Vagnola se instaló en Grignano Polesine en 1547 para difundir las ideas de la Reforma entre el campesinado, se afirmaba de él que "se dedica perpetuamente al estudio de los libros heréticos o luteranos que poseía y que llevaba constantemente en la mano". Y cuando un lugareño invocaba a favor de la misa la autoridad de la Tradición, Pietro Vagnola le oponía la de la página impresa.

---

[83] *Vid.* Seidel Menchi, *ibíd.*, pp. 369-372.

Y el pobre aldeano le confesaba al inquisidor: "qué quiere usted, si demostraba lo que decía con libros, había que armarse de paciencia" o, dicho de otro modo, no cabía sino someterse a la autoridad del libro [84].

Otros factores podían asimismo incrementar el peso de una intervención escrita en la palestra pública. En 1543, Carlos V había convocado una dieta en Spira para tratar de apaciguar las discordias religiosas. Esa iniciativa les pareció peligrosa a algunos reformadores. Bucero le sugirió a Calvino que publicase una proclama pública al emperador:

> Un libro escrito al emperador será leído por muchas personas más. Tendrá mayor peso, y así podrá exigirse mejor la justicia gracias a un escrito, tanto en público como en privado [...] Si te repugna el apelar al emperador, escríbeles a los reyes y príncipes que se reunirán en la próxima dieta.

Calvino se rindió a esas razones y se encargó de que su *Supplex exhortatio ad Carolum Quintum* se imprimiera en grueso tipo romano "bien legible y de hermoso aspecto" [85].

Igual que la lengua de Esopo, el libro es la mejor y la peor de las cosas. Un ciudadano de Zug lo ponía de relieve con ocasión de un conflicto confesional surgido en torno a la interpretación de un versículo bíblico: "Una mentira es tan fácil de imprimir como la verdad" [86]. En opinión de los reformadores, demasiadas obras difundían errores. En 1544, Calvino se quejaba a Pietro Martire Vermigli "de esa salva confusa de libros", y señalaba la urgente necesidad de "comentarios graves, eruditos y sólidos procedentes de personas piadosas y hombres de bien, dotados de tanta autoridad como juicio"; así podrán "refutar las fantasías absurdas de quienes todo lo confunden" [87].

---

[84] *Ibíd.*, pp. 368-369.

[85] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. IX (1873), cols. 634-635.

[86] *Cit.* por J. O. Newman, "The Word Made Print: Luther's 1522 New Testament in an Age of Mechanical Reproduction", *en Representations*, n.º XI (1985), p. 97.

[87] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XV (1876), col. 220.

Pero había algo mucho más grave: la corrupción de la palabra divina. Lutero se enfrentó a ese problema con su traducción alemana del Nuevo Testamento. Al principio vio cómo se multiplicaban las ediciones no autorizadas y, tras alegrarse de ver ampliamente difundida la Palabra divina, pronto se desengañó: esas reediciones realizadas a toda prisa difundían un texto corrupto. Pero la cosa llegó al colmo cuando se enteró de que Hieronymus Emser se había apoderado de su traducción para sacar una edición revisada desde el punto de vista católico [88]. Una hosquedad tan agresiva se encuentra asimismo en los juicios de los calvinistas acerca de la traducción francesa de la Biblia propuesta por Sébastien Castellion. La violencia de la reacción era proporcional al peligro percibido: una subversión de la propia base del discurso religioso.

Algunos consideraban también el libro como un memorial cuya audiencia rebasaba la época de su autor. Dos testimonios nos bastarán para demostrar que Calvino y su entorno eran conscientes de cierta perennidad de lo impreso. En 1542, Calvino vivió un año sumamente difícil porque la organización de la Iglesia ginebrina entrañaba una urgencia que no podía soslayar. Entonces Farel le pidió que pusiera por escrito sus lecciones sobre el Génesis, y Calvino le contestó que no tenía tiempo:

> Si Dios me otorga una vida más larga y tiempo libre, posiblemente me pondré a esa tarea. [...] La principal de mis preocupaciones es en efecto servir a mi siglo y mi vocación presente. Si se presenta una ocasión favorable, me esforzaré por dedicarme a ello en un segundo lugar [89].

En aquella fecha, por tanto, afirmaba la prioridad del servicio inmediato, de la ayuda a "su siglo", y rechazaba a "un segundo lugar" la tarea de plazo más dilatado, a una eventual pos-

---

[88] Las consecuencias de la imprenta en la corrección de los textos religiosos son el objeto del artículo de J. O. Newman antes citado.

[89] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XI (1873), col. 418.

teridad. Dos años más adelante, Farel no había echado la copla en olvido cuando le pidió a Calvino que refutase un escrito anabaptista; le escribió que "todos sabemos que estás abrumado de trabajo y que tendrás otros temas que tratar, no sólo para las personas de hoy, sino para la posteridad, sobre todo en la explicación de las Escrituras" [90]. Esa dialéctica entre la acción a plazo breve y a plazo largo a través de lo escrito merece un estudio más atento. Para nuestro propósito, bastará con sugerir aquí la complejidad del vínculo entre el autor y el lector.

La multiplicación de textos escritos hace que surja asimismo una cuestión que, al parecer, no ha sido planteada todavía por los historiadores. Cuando los reformadores se lanzaron a la controversia, tanto la realizada desde lo alto del púlpito o en la plaza pública como la difundida en páginas ennegrecidas con pequeños signos tipográficos, ¿tenían acaso conciencia de la especificidad de esos diversos medios de información? La respuesta parece ser negativa por lo que se refiere a los textos diseminados a través de Alemania por los primeros panfletos: esas breves publicaciones consignaban más bien discursos hablados que textos concebidos para la lectura silenciosa.

Los trabajos de Francis Higman nos muestran que Calvino tuvo un papel creador en la lengua francesa. Calvino se distinguió de sus contemporáneos por la negativa a una estilística farragosa, con innúmeros incisos. Propuso un estilo sólidamente estructurado, de construcción sencilla, "cartesiana" (haciendo uso consciente de un anacronismo) [91]. Pero, ¿no cabría prolongar ese análisis? ¿Se dio cuenta Calvino de la especificidad del texto escrito frente a la palabra hablada? Su manera de gobernar la puesta por escrito de sus sermones es a primera vista contradictoria. Se mostraba preocupado por conservar el texto de sus predicaciones, pero se negaba a difundirlas...

---

[90] *Ibíd.*, cols. 681-682.

[91] F. M. Higman, *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises*, Oxford, 1967. *Vid.*, asimismo, *ibíd.*, "Theology in French: Religious Pamphlets from the Counter-Reformation", en *Renaissance and Modern Studies*, t. XXIII (1979), p. 128.

Por un lado, Calvino aceptó y fomentó la plasmación de sus prédicas. La instalación en 1549 de una secretaría encargada de "taquigrafiarlas" bajo la dirección de Denis Raguenier fue precedida por otros intentos. En 1547, fue el propio Calvino quien estuvo buscando un secretario capaz de llevar a cabo esa tarea [92].

En cambio, se mostró reticente en lo tocante a publicar sus sermones. En una primera edición en 1546 lo afirmaba ya al comienzo del prólogo: "Porque el autor no está acostumbrado a hacer que se impriman sus sermones...". Hacia finales de la vida del reformador, en 1562, otro editor de sermones, Jacques Roux, confesaba que no fue "sin grandes dificultades" como logró la publicación de sus sermones, "como también se darán cuenta fácilmente quienes le conocieron en privado". Una única edición de sermones fue refrendada por el propio Calvino, los *Cuatro sermones* de 1552. Conrad Badius, que publicó varias series de sermones en vida de Calvino, asegura en un prólogo de 1557:

> Nunca [Calvino] dio su acuerdo ni quiso permitir que se imprimieran, menos cuatro, para alivio de los pobres fieles que buscaban la libertad evangélica [...]. Los demás que con posterioridad se añadieron a esos cuatro lo fueron arrancándole el permiso muy a su pesar y de modo forzado, o mejor dicho importuno, que por su franca voluntad y consentimiento [93].

La edición de los *Cuatro sermones* brinda una primera explicación de esa reticencia. En esa publicación, Calvino no dio a la imprenta las notas de los "taquígrafos", sino un texto revisado y "reducido a un orden". Tenía, pues, reticencias estilísticas ante una reproducción pura y simple de sus sermones.

---

[92] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XXI (1879), col 70; t. XII, col. 540; *vid.* H. Rückert, "Einleitung", en *Supplementa Calviniana*, t. I, Neukirchen-Vluyn, 1961, pp. IX-XX; R. Peter, "Introduction", en *Supplementa calviniana*, t. I, 1969, p. XXXIV.

[93] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XXXII (1887), cols. 449-450; t. XXXV (1887), cols. 521-524; t. XXV (1882), col. 598; *vid.*, asimismo, XXXV (1887), col. 589.

Una carta de 1546 lo confirma [94]. El estilo demasiado familiar de los *Dos sermones* no había sido del gusto de Farel, quien escribió a Calvino: "Tus sermones me agradaron mucho, aunque yo hubiera deseado que elaborases tu discurso con algo más de cuidado, como sueles hacerlo" [95].

En su prólogo a los *Veintidós sermones* de 1554, Girard fue más preciso: a Calvino le complacía más "mandar a la imprenta cuando fuera oportuno algún breve comentario que llenar páginas y páginas de tan largos discursos como se pronuncian en el púlpito". El editor y humanista Badius se hacía eco de lo mismo en un prólogo de 1558: a Calvino le parecía que sus homilías deberían aparecer en otro orden "para quedar así mejor a la vista de todos". No se negaba solamente a "revisarlas para pulirlas" por falta de tiempo: "Cuando quisiera darlas a conocer, ya sabría de sobra escribir homilías nuevas y más elaboradas, sin retocar cosas pronunciadas por él sobre la marcha". La explicación dada por Jacques Roux en 1562 era menos precisa, pero contenía la misma alusión a la lectura visual: "Al pronunciar sus sermones, Calvino sólo quiso servir al rebaño que Dios le había encomendado, enseñándole de modo familiar, y no pronunciar homilías a su gusto para que luego fueran llevadas a la vista de todos" [96]. Sin duda alguna Calvino, maestro como era en la lengua tanto hablada como escrita, tenía plena conciencia de la diversidad de los estilos. Y deseaba dar a la imprenta unos textos más cuidados y concisos. Lo cual no debía ser nada corriente en su tiempo. Pero, ¿había adivinado las propiedades de una lectura visual, así como determinadas exigencias de los textos que "se ponían a la vista" o "a los ojos de todos"?

Esta ojeada de conjunto que hemos llevado a cabo parece conducirnos a dos exégesis contradictorias de la historia de la lectura: la Reforma lo cambió todo, y la Reforma no cambió nada...

---

[94] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. VIII (1870), cols. 373-374; t. XII (1874), col. 401.

[95] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XII (1874), col. 302.

[96] J. Calvin, *Opera*, *op. cit.*, t. XXXV (1887), cols. 589, 521-524. El prólogo a los *Vingt deux sermons*, Ginebra, Girard, 1554, no está reproducido en las *Calvini opera*.

Cuando las Iglesias protestantes quedaron establecidas, a finales del siglo XVI, no parece que se produjera una revolución en la relación con lo escrito. En el terreno religioso, lo oral seguía siendo primordial. Como expresaba debidamente Johann Brenz, la religión dependía de la predicación, a la cual reconoce tres formas: la más importante, la practicada en el púlpito, se completa mediante la lectura silenciosa por un lado, y por el canto por otro [97]. Asustados por la proliferación de ideas heterodoxas apoyadas en lecturas incontroladas, los reformadores establecieron una vigilancia en el terreno teológico.

El acceso a la Biblia se llevaba a cabo preferentemente en el culto y en el hogar, mediante lecturas interrumpidas por comentarios autorizados. La lectura popular no se fomentaba más que dentro de los límites del catecismo y los textos litúrgicos. No se pretendía tanto incitar al descubrimiento de nuevos mensajes como asegurar la estabilidad de una doctrina cristiana elemental.

Por tanto, el recurso a la lectura silenciosa quedaba limitado, como fruto de una política consciente. Los temores a que acarreasen discrepancias no carecían de fundamento. O sea, que la preponderancia de lo oral no parece haber sido nunca puesta en tela de juicio por la Reforma.

Y sin embargo, ¿sucedió así siempre? El primer movimiento de confianza hacia lo escrito, con todo lo que conllevaba de puesta en entredicho de las autoridades eclesiáticas medievales, ¿no dejó ninguna huella en la sociedad protestante? La invitación formulada a todos los cristianos a leer la Biblia por sí mismos seguramente socavó determinada concepción sacralizada de las "Sagradas Escrituras".

Además, el contacto cotidiano engendró cierta familiarización con el libro. A los protestantes se les fomentaba la lectura, aunque estuviera estrechamente vigilada. La cristiandad medieval apenas invitaba a la apropiación del texto sagrado, ni por el oído ni por la vista. Los discípulos de Lutero, de Zwinglio y de Calvino tomaban los libros en la mano, la Biblia, pero

---

[97] *Vid.* P. Veit, "Le chant, la Réforme et la Bible", en *Bible de tous les temps*, 5, *op. cit.*, p. 661.

con más frecuencia el catecismo, el salterio, el manual litúrgico. Frecuentar esa clase de obras no representaba desde luego el camino principal de acceso a la lectura silenciosa, pero sí constituía una forma modesta de acceso. Al poner ante los ojos de los fieles unos textos ya sabidos de memoria, esa práctica aumentó progresivamente el número de lectores.

Queda por averiguar en qué sentido obraron las influencias. El incremento posterior de la lectura ¿fue acaso fruto del protestantismo? La idea fija desde hace mucho de que la frontera que dividía al mundo occidental en su relación con lo impreso hundía sus raíces en las divisiones confesionales del siglo XVI: por un lado, los protestantes, grandes consumidores de lectura; por el otro, los católicos, más apegados a las tradiciones orales. Los historiadores de la cultura vacilan hoy día para explicar la alfabetización de las masas únicamente mediante el factor religioso. El análisis de la producción tipográfica no ha sido profundizado lo suficiente como para que aporte cifras fiables sobre su evolución en los siglos XV y XVI. Pero ya parece evidente que las diferencias entre el norte y el sur de Europa son anteriores a 1517. También se dan, al parecer, importantes diferencias entre las sociedades más rurales donde se implantó el luteranismo y los ambientes más instruidos donde cuajó el calvinismo. Este último tuvo mayor connivencia, desde luego, con las capas sociales que ya tenían cierta familiaridad con lo escrito. Con lo cual, la cuestión se desplaza. No basta ya con comprobar un fomento de la cultura por el protestantismo. Es preciso matizar sus efectos según los ambientes que le dieron acogida. Como observa W. Frijhoff, "el deber de leer proclamado por la Reforma pudo llevar a prácticas diferentes según los tipos de sociedad en presencia" [98].

La lectura y las reformas protestantes constituyen sin duda un juego circular de influencias recíprocas entre sociedades y religiones.

---

[98] W. Frijhoff, "Naissance d'un public réformé", en *Le grand atlas des littératures*, París, 1990, p. 293.

Lecturas y Contrarreforma

Dominique Julia

Frente a las reformas que establecían la Sagrada Escritura cono única regla de fe *(sola Scriptura)*, el Concilio de Trento reafirmó la importancia, junto a la Biblia, de la Tradición, transmisión oral del depósito de la fe: mediante el decreto de 7 de abril de 1546, la Iglesia católica recibía, con la misma reverencia que las Escrituras *(pari pietatis affectu)* "las tradiciones transmitidas por Jesucristo a los Apóstoles como de mano en mano" (y apoyándose aquí en el texto de la Epístola a los Romanos, *fides ex auditu, auditus autem per Verbum Christi)* en un momento en que la difusión de las tecnologías de lo impreso fue revolucionando progresivamente la relación de las sociedades modernas con lo escrito, y en el que las Reformas veían en el regreso al texto auténtico de las Escrituras el único recurso contra la corrupción de instituciones eclesiásticas pervertidas, la antropología subyacente en el Concilio de Trento otorgaba prelación en cambio a la relación viva en el seno de una comunidad, y al mismo tiempo reforzaba la distinción de los cometidos respectivos del clérigo (que en lo sucesivo tendía de más en más a identificarse con el sacerdote) y del seglar: a los clérigos les correspondía la predicación al conjunto de los fieles, la relación individual de la dirección espiritual, los consejos recordando las exigencias de la Palabra divina en la confesión auricular; y a los seglares, la recepción mediante el oído y la apropiación del mensaje que una voz autorizada les proponía. Para internarse por el camino de la santidad no era necesario tener un acceso directo a los textos sagrados: por tanto, las reservas católicas hacia una lectura solitaria de lo impreso tenían una base teológica y eclesiológica muy argumentada que es preciso tener en cuenta para captar el sentido de los textos

disciplinarios dictados en Trento, y posteriormente por las autoridades romanas [1].

Los textos conciliares

En la cuarta sesión del Concilio (1546), los obispos reunidos no se contentaron con establecer una lista de libros de la Biblia definidos en lo sucesivo como católicos, ni con reconocer la *Vulgata* latina como única versión auténtica de las Escrituras; al mismo tiempo circunscribieron lo que estimaban que era el modo justo de comprensión de los textos: "en asuntos de fe y de moral", nadie debería tener la audacia, "confiando en su propio juicio, de sacar a las Sagradas Escrituras de su sentido propio, ni de darles interpretaciones o bien contrarias a las que les ha dado la Santa Madre Iglesia, a quien compete el juzgar el verdadero sentido y la verdadera interpretación de los textos sagrados, o bien opuestas al sentir unánime de los Santos Padres" [2].

Esta actitud hacia el libro impreso condujo a una doble política. Por un lado, de ese modo se garantizaba un control riguroso de los libros "que traten de asuntos sagrados": tanto los impresores como los libreros debían en lo sucesivo hacerlos examinar y aprobar previamente por el ordinario del lugar; y a la par, con el fin de establecer una barrera al prodigioso incremento de los libros "sospechosos y peligrosos" que difundían "a lo lejos y por doquier" una doctrina perversa, los Padres conciliares, al separarse, confiaron al Papa el cuidado de dar los últimos toques a la tarea de censura elaborada por una Comisión del Concilio: era, de hecho, la consagración del sistema del *Index*, cuya primera edición, promulgada por Pablo IV,

---

[1] Acerca de esas cuestiones, remito al libro de B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques 1600-1789*, París, Éditions du Cerf, 1990. Para un análisis de las relaciones entre tradición y escritura en la Iglesia católica postridentina, *vid.* Ph. Boutry, "Tradition et Écriture: de la Théologie aux Sciences Sociales", en *Enquêtes. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, n.º 2, 2.º semestre de 1995.

[2] *Vid.* V. Baron, "La Contre-Réforme devant la Bible", en *La question biblique*, Lausana, 1943, en esp. pp. 81-132.

apareció en 1558 en la Ciudad Eterna. Por otro lado, era conveniente dedicarse con ahínco a la producción de textos destinados a uniformizar las prácticas en el conjunto de la catolicidad. El decreto de 1546 reclamaba que "a la mayor brevedad, las Sagradas Escrituras, en especial según esa edición antigua y la *Vulgata*, se impriman lo más correctamente posible". El 4 de diciembre de 1563, los Padres conciliares le encomendaron asimismo al Papa la revisión del Breviario y el Misal, así como la confección del Catecismo. La unidad de la catolicidad tenía que recomponerse en torno a los textos bíblicos, litúrgicos y catequísticos comunes redactados en latín.

Cabe sin duda destacar dos ausencias significativas en los textos tridentinos: para nada se habla en ellos de prohibirles a los seglares la lectura de textos bíblicos, ni tampoco de una traducción concreta de las Escrituras: ese silencio era la confesión de un conflicto abierto entre los Padres conciliares, que los legados pontificios prefirieron soslayar ante la imposibilidad de zanjarlo. Y menos aún se hablaba de textos litúrgicos: la misa tenía que decirse en latín, y tanto determinadas partes del canon como las palabras de la consagración tenían que ser pronunciadas *submissa voce*, con voz contenida. Así cobraban todo su sentido las explicaciones orales: "para que las ovejas de Jesucristo no pasen hambre y los niños encuentren siempre alguien que les ofrezca un pedazo de pan", los pastores debían explicarles "algo de lo que se lee en la misa" y procurar que se entienda "algún misterio del Santo Sacrificio, sobre todo los domingos y fiestas de guardar" [3]. La insistencia conciliar acerca del cometido pedagógico de los pastores mediante la predicación de la palabra divina y la

[3] Decreto de la XXII sesión del Concilio de Trento, *De sacrificio missae*, canon VIII, 17 de septiembre de 1562. En la XXIV sesión (1563), el canon VII del decreto (que por otra parte recoge el canon II del decreto de la V sesión, 17 de junio de 1546), les prescribía a los párrocos que "en medio de la misa mayor o del servicio divino" explicasen "asimismo en lengua vernácula, todos los días de fiesta o de solemnidad, el texto sagrado y las advertencias salvíficas en él contenidas, tratando de imprimirlas en los corazones de todos los feligreses y de instruirles sólidamente en la ley de Nuestro Señor". *Vid. Les Conciles oecuméniques*, t. II-2, París, Éditions du Cerf, 1994, pp. 1494 y 1552.

enseñanza del catecismo condujo muy rápidamente a la producción en breve plazo de los textos oficiales a ellos destinados. El breviario romano, a cuya composición contribuyeron en gran medida los teatinos, apareció en 1568: si bien mantenía por entero la estructura medieval del oficio tradicional que convertía a este último en una oración voluntariamente contemplativa, contentándose con corregir la versión antigua, en cambio otorgaba mayor importancia en el oficio de maitines a las Sagradas Escrituras, sin llegar de todos modos a la dimensión propiamente didáctica y humanista que el general de los franciscanos, Francisco Quiñones, trató de introducir en el *Breviarium Romanum* que presentó a Pablo III en 1535. El nuevo *Misal romano* promulgado por Pío V en 1570 tampoco concedía una importancia renovada a las Sagradas Escrituras en la celebración de la misa, y en lo esencial recogía la disposición medieval de las lecciones y perícopas bíblicas determinada desde finales del siglo VIII. De hecho, desde el momento en que el Concilio había mantenido la celebración de la liturgia eucarística en latín, la tarea primordial de la Comisión romana de revisión consistía no tanto en una transformación a fondo del ritual que en una uniformización, fundamentada teológicamente, de las fórmulas y gestos. Salido de las prensas en 1566, el *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini* se dirigía de modo explícito en su página de portada a los párrocos *(ad parochos*, y no directamente a los fieles): en efecto, los primeros tenían que explicárselo oralmente a los segundos "con el fin de que el pueblo fiel se acerque a los sacramentos con mayor respeto y devoción". Al redactar ese compendio práctico de teología, los miembros de la Comisión romana colocada bajo la égida del cardenal-sobrino san Carlos Borromeo, sobrino de Pío V, reunieron las cuatro partes tradicionales de la enseñanza catequística (Símbolo de los Apóstoles, Sacramentos, Decálogo y Padrenuestro): con los lugares comunes de las Sagradas Escrituras", a los cristianos ya no les faltaba "casi nada para conocer lo que podía anhelar saber". Debido a sus objetivos, el catecismo tridentino fue también el único texto del que el Concilio prescribió de modo expreso una traducción en lenguas vernáculas, para lo cual

se invitó a los obispos a dedicarle una atención muy especial a su fidelidad [4].

La realización de una corrección de la *Vulgata*, reclamada ya en el decreto de 1546, requirió más tiempo. Como fruto de las tareas de la comisión designada por Sixto V a raíz de su acceso al pontificado (1585), la nueva versión, revisada activamente por el propio papa, convencido del cometido que tenía que desempeñar en materia de crítica, apareció al público en mayo de 1590, precedida de un prólogo en el que el Soberano Pontífice establecía que la presente edición "revisada con todo el cuidado posible", había de "considerarse como la proclamada auténtica por el Concilio de Trento". De resultas del fallecimiento de Sixto V, acaecido apenas cuatro meses después (27 de agosto de 1590), los justificados temores de las críticas protestantes hicieron que hubiera que retirar de la venta todos los ejemplares existentes y proceder a recompras en masa y a intercambios. Una nueva comisión, integrada en su mayoría por miembros de la anterior, y en la que el cardenal jesuita Roberto Belarmino desempeñó un papel esencial, reanudó sus trabajos partiendo de los expedientes ya constituidos, y el texto definitivo pudo ser promulgado por Clemente VIII en noviembre de 1592: esa versión oficial de la *Vulgata* pasó a denominarse *Sixtina*, con el fin de mantener la ficción según la cual el propio Sixto V había experimentado internamente un sentimiento de imperfección ante la versión de 1590, explicando de ese modo los retoques (que ascendieron a unos cinco mil cambios) [5]. De ese modo se dio remate al programa de textos a publicar por el Concilio de Trento.

Al mismo tiempo, con el fin de contrarrestar la solidez de las redes de distribución de libreros protestantes, el papado se preocupó de garantizar una difusión rápida y segura de los textos que pasaban a ser oficiales: en efecto, los textos con-

---

[4] Sobre la elaboración de textos oficiales procedentes del Concilio de Trento, *vid.* la reciente síntesis de G. Bedouelle, "La Réforme catholique", en G. Bedouelle y B. Roussel (eds.), *Le Temps des Réformes et la Bible*, París, Beauchesne, 1989, pp. 327-368.

[5] *Ibid.*, pp. 350-355.

ciliares fueron adoptados de inmediato por los territorios sometidos a la corona española; en la propia Francia, donde su aceptación oficial se presentaba más problemática, los concilios provinciales, reunidos por los arzobispos metropolitanos, decidieron la adopción del *Misal* y el *Breviario* romanos a partir de la década de 1580: Burdeos en 1583, Aix en 1585, Toulouse en 1590; los libreros, que protestaban por el monopolio de los usos, escribían en 1631 que "hoy no hay ni diez [obispados] de los ciento quince que hay en Francia que no hayan adoptado por entero" el Concilio [6]. Para hacer frente a la enorme demanda que se originó de textos conciliares, Pío IV fundó en la Ciudad Eterna en 1561 la Stamperia del Popolo Romano, encargada de estampar los textos oficiales, donde hizo venir desde Venecia a Aldo Manucio: en 1562 se le otorgó un privilegio general, en forma de *motu proprio*, amenazando con multas y excomunión a los impresores y libreros que le contravinieran. A medida que fueron apareciendo las obras exigidas por el Concilio —y sobre todo a raíz de la bula *Quod a nobis*, que promulgó el Breviario revisado— la decisión pontificia se expresó con mayor claridad: se trataba por un lado de prohibir en lo sucesivo la utilización de las ediciones anteriores, y de imponer como texto obligatorio universal la nueva edición, de la que no se podía cambiar ni una coma; y por otro lado, con el fin de lograr una unidad absoluta de los ritos, era conveniente controlar de modo estricto la impresión de los nuevos textos mediante una política selectiva de aprobaciones: el impresor romano disponía de un monopolio que, con la venia pontificia, podía subdelegar en editores competentes y seguros, en forma de privilegios locales. Así, en Venecia, Domenico Basa, en colaboración con Luca Antonio Giunti, obtuvo en 1567 el privilegio por veinte años de la edición del nuevo Breviario, y los hermanos Torresino, que dirigían las prensas de los Manucio, obtuvieron de la misma manera en

[6] Sobre la cuestión del privilegio pontificio, *vid.* D. Pallier, "Les impressions de la Contre-Réforme en France et l'apparition des grandes compagnies de libraires parisiens", en *Revue Française d'Histoire du Livre*, n.° 31, abril-junio de 1981, pp. 215-273. La cita está en p. 268.

1571 el privilegio pontificio para la edición de los Oficios de Nuestra Señora, y recibieron de los arzobispos de Milán y Nápoles para vender en sus diócesis los oficios impresos en Venecia. El ejemplo más significativo —y más conocido— fue el de la empresa de Plantin en Amberes, que logró en 1568 el privilegio pontificio para la edición del nuevo Breviario para el conjunto de los Países Bajos españoles, y en 1570 el de la edición del *Missale Romanum* asimismo para los Países Bajos, Hungría y parte del Imperio. Pronto, fruto de acuerdos concertados entre Felipe II y el papado, Plantin dedicó una parte importante de su actividad a la producción de textos obligatorios destinados a los territorios españoles, ya que las grandes ciudades de la península no figuraban entre los centros tipográficos importantes del siglo XVI [7]. Durante la década de 1590, la producción de textos litúrgicos y bíblicos representaba más de la cuarta parte de los ejemplares salidos de las prensas de Plantin, y durante la década de 1640, ese tipo de obras constituía las tres cuartas partes de la producción amberina: tomando sólo un ejemplo, podían enumerarse setenta ediciones diferentes del *Missale Romanum* en folio en la producción de Plantin entre 1590 y 1640, que totalizaron 31.400 ejemplares de tirada [8].

En Francia, donde los archivos por desgracia no permiten evaluar con precisión la actividad de la edición y de difusión de los libreros, el incremento de las impresiones de la Contrarreforma, que respondió a la fuerte demanda procedente de las diócesis y las órdenes religiosas, antiguas o recientes, acarreó asimismo transformaciones importantes en el sector económico. Por un lado, determinados libreros parisinos

---

[7] Acerca de la geografía de los grandes centros tipográficos del siglo XVI, *vid.* J.-F. Gilmont, "Les centres de la production imprimée aux XV^e^ et XVI^e^ siècles", en S. Cavaciocchi (ed.), *Produzione e commercio della carta e del libro secc. XIII-XVIII*, Florencia, Le Monnier, 1992, pp. 343-364.

[8] J. Materné, "The Officina Plantiniana and the Dynamics of the Counter-Reformation, 1590-1650", en S. Cavaciocchi, *op. cit.*, pp. 481-490. *Vid.*, asimismo, el artículo de R. M. Kingdon, "The Plantin Breviaries: a Case Study in the Sixteenth Century Business Operations of a Publishing House", en *Humanisme et Renaissance*, 1960, pp. 133-150.

aportaban directamente fondos y papel para que por cuenta de ellos se imprimiesen los nuevos textos romanos: el fruto de la venta de las ediciones, publicadas con el sello de la empresa de Amberes, iba a parar a las arcas de los libreros de París. Por otro lado, se crearon compañías de libreros, a las cuales el rey, reafirmando su derecho exclusivo de otorgar autorizaciones de imprimir, concedió el privilegio de editar los textos oficiales de la Contrarreforma: aparte de que así se vieron teóricamente protegidas contra una competencia desmedida de provincias, esas grandes compañías parisinas, fundadas por contrato ante notario, brindaban la ventaja de poder reunir los capitales necesarios para grandes empeños editoriales; en su seno agruparon a los más ricos libreros de la capital gala, que por otro lado eran los principales representantes de la edición parisina en el extranjero, desde Francfort a los Países Bajos y desde Inglaterra a España, y de ese modo podían garantizar a la producción amplia salida a todo lo ancho y lo largo de Europa [9]. A través de esas transformaciones se evidencia la enormidad del mercado del libro religioso que abrieron las reformas conciliares, y que exigía a la vez las competencias técnicas de tipógrafos experimentados, una sólida base financiera, y un crédito constante de los libreros ante los poderes políticos (el privilegio regio sustituía en Francia al pontificio), y ante el poder religioso.

La lectura de la Biblia

Pero, a la par que las autoridades romanas trataron de establecer un control estricto de las ediciones oficiales de la Contrarreforma, fueron precisando de modo progresivo —cosa que no hicieron los Padres conciliares— las condiciones de acceso a los textos sagrados y en especial a su traducción. El *Index librorum prohibitorum*, cuyo remate quedó encargado al papa Pío IV, se publicó finalmente en marzo de 1564, precedido de reglas que fijaban minuciosamente los usos lícitos

[9] Seguimos aquí la demostración presentada por D. Pallier, "Les impressions de la Contre-Réforme en France...", art. cit.

de las traducciones de la Biblia. Dos nociones esenciales se desprendían de la cuarta regla: la lectura sólo quedaba autorizada a las personas que obtuvieran un permiso escrito del obispo o del inquisidor, permiso que se concedía "tras consulta previa al párroco o al confesor"; de todos modos, ese permiso no se concedía más que a los hombres "sabios y piadosos", a personas que a juicio de los clérigos que dispensaran la autorización "podrían sacar de esa lectura no un daño, sino algún incremento de fe y de piedad". O sea, que la opinión eclesiástica acerca de la "capacidad" del lector seglar iba encaminada a separar la cizaña del buen trigo. A ese respecto, las conminaciones procedentes de Roma se orientaban en un sentido cada vez más restrictivo: en 1593, Clemente VIII publicó importantes "observaciones" acerca de las reglas dictadas por Pío IV; a propósito de la regla cuarta, retiraba a todos los obispos ordinarios "conceder licencias para poseer o leer biblias vulgares u otras partes de las Sagradas Escrituras, tanto del Nuevo como del Viejo Testamento, en cualquier lengua en que hayan sido editadas". Todos los *Índices* posteriores, hasta mediado el siglo XVIII, repitieron esa condena de las traducciones de la Biblia, que de hecho equivalía a una prohibición de lectura. Queda por saber cómo se aplicaron en los diferentes países católicos los decretos elaborados por las congregaciones romanas. Se echan de ver tres actitudes principales, que esbozaremos a grandes rasgos a tenor de los trabajos de Bernard Chédozeau [10].

La primera interpretación, la más restrictiva, se refiere a los Estados de la península Ibérica y los de la península italiana. En España, los *Índices* establecidos por los inquisidores fusionaban en su preámbulo las reglas dictadas por Pío IV en 1564 con las observaciones publicadas en la constitución *Sacrosanctum Catholicae Fidei* de 1593. En 1612, el *Index* publicado por

[10] *Vid.* B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français*, París, Éditions du Cerf, 1990; y del mismo autor, "La Bible française chez les Catholiques", en *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, bajo la dirección de P.-M. Bogaert, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 134-168.

el inquisidor Sandoval prohibía "la Biblia y todas sus partes impresas o manuscritas en cualquier lengua vulgar", y asimismo "los sumarios y compendios de las Sagradas Escrituras, escritos en cualquier idioma o lengua vulgares". De todos modos, todavía autorizaba "las Epístolas o Evangelios que se cantan en la misa, a condición que no vayan solos, sino acompañados de un sermón o declaración compuestos o por componer sobre cada uno de ellos para edificación de los fieles" [11].

En 1640, el inquisidor general, Antonio de Sotomayor, en una nueva edición del *Index*, no toleraba semejantes libertades, e incluía en la prohibición "el libro vulgar y comúnmente conocido por las Epístolas y Evangelios en lengua vernácula, aunque contenga algunas breves declaraciones sobre ciertas partes, y los Evangelios, por estar —como lo está de hecho— la mayor parte y la casi totalidad del texto sagrado en lengua vernácula; debido al peligro de equivocarse el pueblo ignaro en una mala interpretación, y por otros inconvenientes sobre los que ya se ha advertido y de los que se posee experiencia". Como si esa prohibición no estuviera lo suficientemente clara, el inquisidor aportaba una definición de lo que entendía por lengua vernácula y no vernácula:

> No son lenguas vulgares las lenguas hebraica, griega, latina, caldea, siriaca, etiópica, persa y árabe. Esto se entiende de las lenguas originales, que hoy ya no se emplean comúnmente en el habla familiar, para que el lector entienda que todas las demás lenguas son vernáculas [12].

No cabe mayor claridad; desde luego, las rarísimas versiones españolas católicas de la Biblia posteriores al Concilio, todas parciales, se quedaron manuscritas o fueron publicadas

---

[11] Regla IV del *Index* de Sandoval, cit. por B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie...*, *op. cit.*, p. 84.

[12] *Ibíd.*, p. 85, regla V del *Index* de A. de Sotomayor. Ambos inquisidores proscribieron asimismo la traducción de las *Horas*, es decir, del oficio divino en lengua vernácula. El *Index* de 1667 condenaba explícitamente las *Heures de Notre-Dame Latin-Français*, que era un texto del oficio divino destinado a los feligreses.

en el extranjero [13]. La enorme labor exegética llevada a cabo por los teólogos jesuitas españoles fue redactada únicamente en latín y, por tanto, reservada en exclusiva a los clérigos. Hasta bien vencido el siglo XVIII no se aflojó la tenaza inquisitorial, siguiendo tardíamente al breve pontificio promulgado por Benedicto XIV en 1757 que autorizaba el uso de versiones de la Biblia en lengua vernácula y ya no mencionaba las capacidades de los lectores, ni exigía ningún permiso escrito [14]: la primera traducción española completa de la *Vulgata* latina, debida al obispo de Segovia Felipe Scio de San Miguel, clérigo regular de las Escuelas Pías, apareció en Valencia de 1791 a 1793 en diez volúmenes en folio. Idéntica parece haber sido la situación en Portugal: aparte del hecho de que Portugal estuvo políticamente unido a la corona española de 1580 a 1640, la Inquisición portuguesa ejerció la misma vigilancia que la española en lo referente a los libros prohibidos [15]. Por ello, no cabe extrañarse al comprobar que allí también las primeras traducciones, parciales, de libros bíblicos fueron todas posteriores al breve de Benedicto XIV: la primera traducción íntegra de la *Vulgata* latina, debida a un antiguo miembro del Oratorio portugués, António Pereira de Figueiredo, y publicada en veintitrés volúmenes de 1778 a 1790, le debía mucho a los editores, comentaristas y traductores franceses del siglo XVII, y en especial a los esfuerzos realizados por los Messieurs de Port-Royal [16]. Por último, en la península italiana,

---

[13] *Vid. Dictionnaire de la Bible*, t. II, cols. 1956-1965.

[14] El uso de versiones en lengua vernácula se autorizaba "con tal de que fueran aprobadas por la Santa Sede o editadas con anotaciones sacadas de los Padres de la Iglesia o de sabios escritores católicos". La Inquisición española promulgó un decreto análogo el 20 de diciembre de 1782, o sea, un cuarto de siglo después del breve romano.

[15] Sobre este punto, F. Béthencourt, "Les visites inquisitoriales de contrôle des livres", en D. Julia (ed.), *Culture et société dans l'Europe moderne et contemporaine, Yearbook of the Department of History and Civilization*, Florencia, Istituto Universitario Europeo, 1992, pp. 17-34. La tesis del autor sobre *Les Inquisitions modernes en Espagne, au Portugal et en Italie: 1478-1874*, París, Fayard, 1995, aporta elementos nuevos sobre la actividad de las Inquisiciones en ambas penínsulas.

[16] *Vid.* J. A. de Freitas Carvalho, "La Bible au Portugal", en Y. Belaval y D. Bourel (eds.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, París, Beauchesne, 1986, pp. 235-265. No

los *Índices* romanos repitieron todos, hasta el de 1762, la prohibición formulada por Clemente VIII hacia las *Biblia Vulgari quocumque Idiomate conscripta*. La vecindad de la sede pontificia explica con facilidad el triunfo de la interpretación más restrictiva: pese a un anticurialismo creciente, no era en ese punto en el que los Estados se iban a lanzar a una oposición frontal contra Roma. La primera traducción íntegra de la *Vulgata* latina, debida a Antonio Martini, apareció a partir de 1769 (Nuevo Testamento) y 1776 (Antiguo Testamento), y fue aprobada por Pío VI en 1778. En resumen, que en ambas penínsulas, una lectura *directa* de la Biblia quedó reservada únicamente a los clérigos, ya que sólo podía disponerse del texto *latino* [17].

En Francia, no es que no se dieran las tendencias restrictivas hacia esas traducciones, ni mucho menos: aparte de determinadas órdenes religiosas como los recoletos, los doctores de la Facultad de Teología de París manifestaron a finales del siglo XVI y primera mitad del XVII una viva y constante hostilidad hacia las traducciones de la Sagrada Escritura, recurriendo paradójicamente a los teólogos jesuitas españoles o romanos para defender sus posturas. Por más que René Benoist, párroco de Saint-Pierre des Arcis, y luego de Saint-Eustache en París, que publicó a partir de 1566 una traducción francesa de la Biblia, situase su labor a tenor de los decretos del Concilio de Trento, "ya que la ha acompañado de las anotaciones necesarias para el entendimiento de los pasajes más difíciles y de exposiciones que contienen breves y similares soluciones sobre los pasajes más depravados y corrompidos por los heréticos de nuestros tiempos", su obra pronto quedó prohibida por la Facultad de Teología de París, que le reprochó los préstamos —ciertos— tomados de las Biblias ginebrinas; y por se-

---

evocamos aquí la versión portuguesa de la Biblia publicada en Batavia —hoy Yakarta (Indonesia)— entre 1681 y 1759 bajo los auspicios de la Misión Real Danesa, que fue obra de un misionero calvinista portugués, João Ferreira de Almeida.

[17] Acerca de las versiones italianas de la Biblia, *vid.* P. Stella, "Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista", en M. Rosa, *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981, pp. 99-125.

gunda vez fue condenada en Roma en 1575. Pero, en realidad, el empeño le interesó a Christophe Plantin de Amberes, que había captado toda la importancia del mercado francófono: en 1572 obtuvo un privilegio en Bruselas y la aprobación de cuatro doctores de Lovaina, y finalmente publicó la traducción (aliviada de sus anotaciones) en 1578: en adelante, la "Biblia de los Teólogos de Lovaina" conoció un grandísimo éxito, a pesar de la oposición de los doctores parisinos, ya que solamente en la década de 1578-1587 cabe enumerar nada menos que trece ediciones, varias de ellas en Lyón y en Ruán [18].

En realidad, en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII se fue definiendo poco a poco una postura romana católica "francesa" conforme a la cuarta regla del *Index* de 1564: frente a los doctores de la Sorbona, era favorable a una lectura controlada de la Biblia por parte de los lectores considerados "capaces". La necesidad de una traducción católica de las Sagradas Escrituras venía estando legitimada por la situación religiosa de Francia que, tras el edicto de Nantes (1598), era el único Estado católico multiconfesional: mal se podía luchar contra los reformados que no sabían leer más que en francés, si no se disponía de sus mismas armas... Pero ello no autorizaba a todos la lectura de los textos sagrados: la argumentación católica, que se halla en múltiples prólogos, queda resumida perfectamente en el libro de Nicolas Le Maire, aparecido en 1651, *Le Sanctuaire fermè aux profanes ou la Bible défendue au vulgaire*. Tras afirmar que "una de las prácticas más importantes de la Iglesia [...] consiste en ocultar los misterios a los indignos, y en alejar del santuario a los profanos", el autor defendía la idea de que las Escrituras no habían "de pasar a ser comunes ni vulgares", lo cual no equivalía a prohibir la lectura a todo seglar. Asimismo, definía la capacidad requerida negativamente: lo "vulgar" era para él no sólo "la hez del pueblo que se arrastra a los pies de los demás", sino que incluía en

---

[18] Sobre la Biblia llamada "de los teólogos de Lovaina", *vid.* B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie...*, *op. cit.*, pp. 110-113, y J.-F. Gilmont, "La Bible française chez les Catholiques au seizième siècle", en P. Bogaert (ed.), *Les Bibles en Français...*, *op. cit.*, pp. 91-101.

ese concepto a "los soberbios, los impuros, los ignorantes, los débiles, los curiosos, los indiscretos, los inmundos", en resumidas cuentas, todos los que eran incapaces de tratar los asuntos sagrados. La lectura no era ni "para los artesanos ni las mujeres", ni "para toda clase de personas de cualquier condición". Recogiendo las exigencias patrísticas en materia de lectura de la Biblia, Nicolas Le Maire subrayaba la necesidad de la humildad que consistía en no leer "sin maestro ni intérprete"; el deseo de no hallar en ella "más que instrucción y salvación"; la costumbre "de contemplar las cosas espirituales e invisibles"; un largo estudio y una profunda meditación: pues bien, todas esas cualidades se oponían punto por punto a las del vulgo, porque "el pueblo es el gran maestro del error", y se halla sepultado "en las tinieblas de una ignorancia crasa". Todos esos elementos daban pie a la Iglesia para no confiar a los ineptos el sagrado depósito de la Biblia; y aquí es donde cobraba lugar propio la tarea pastoral de explicación, encomendada a los sacerdotes, doctores encargados de enseñar: como lo demostraba el ejemplo de las primeras comunidades cristianas que, al no disponer del Evangelio, tenían por única regla de conductas y de fe "la voz de sus pastores y la tradición de sus Padres", la lectura no era ni "necesaria ni siquiera útil a todos". Afirmación que no equivalía, no obstante, a "autorizar esa negligencia criminal que lleva a que el libro de las Escrituras sea tan poco conocido por todos y que destierra su lectura en la mayoría de las familias seglares, so pretexto de una reverencia cristiana" [19].

La postura aquí definida por Le Maire era con toda seguridad, en aquellos tiempos, la de gran parte del episcopado francés: en 1653, la Asamblea del Clero encargó al padre Denys Amelote, oratoriano, la traducción del conjunto del *Nuevo Testamento*, tarea a la que dio remate en 1666, con el propósito, como dice su autor en el prólogo, de "nutrir a los fieles en la dependencia de los pastores, y sólo destinada a quienes la recibirán de manos de la Iglesia y acudirán a ella por la luz que pue-

[19] Las citas que hemos hecho están tomadas del excelente análisis de N. Le Maire realizado por B. Chédozeau en *La Bible et la liturgie...*, *op. cit.*, pp. 200-206.

da arrojar y como norma de buena conducta" [20]. Pero, en la época en que se difundió, respondiendo a un incremento de demanda procedente de lectores urbanos formados en los colegios, esa postura se vio fragilizada y tropezó con la competencia del inmenso esfuerzo de traducciones bíblicas y litúrgicas llevado a cabo por los Messieurs de Port-Royal o en su órbita. En efecto, de 1650 a 1693, los jansenistas brindaron a los seglares católicos la traducción del conjunto de los textos litúrgicos y bíblicos: en 1650 ya apareció un *Office de l'Église en latin et en français contenant l'office des dimanches et fêtes...*, más conocido por el nombre de *Heures de Port-Royal*, que, si bien no ofrecía todavía la versión del Ordinario de la Misa, daba ya la de cincuenta y ocho salmos, establecida a partir del hebreo, y la de los Himnos de la Iglesia para todo el año, con lo cual el seglar ya disponía de buena parte de las preces entonadas por los clérigos. En 1660 apareció el *Missel romain, selon le règlement du Concile de Trente. Traduit en français. Avec l'explication de toutes les messes et leurs cérémonies pour tous les jours de l'année*, debido al señor de Voisin: el autor, allegado a Port-Royal, alegaba responder a un encargo explícito de la princesa de Conti, deseosa de sustituir la traducción y las explicaciones llenas "de errores y de imposturas" de los heréticos por una traducción del *Misal* entero "con la explicación de cada misa según el verdadero sentido de la Iglesia". Condenada por la Facultad de Teología de París y por Roma, la obra fue pronto defendida por Antonine Arnauld, en un libro de significativo título: *La traduction et explication du Missel en langue vulgaire autorisée par l'Écriture Sainte, par les Saints Pères et Docteurs de l'Église, par les décrets des Conciles et des Papes, et par l'usage de l'Église gallicane*. A pesar de los conflictos suscitados, el impulso dado por la traducción del *Misal romano* no fue a menos: en los años siguientes se multiplicaron las traducciones de *Oficios*, y podríamos citar aquí toda la obra de Nicolas Le Tourneux, liturgista muy allegado a Port-Royal, que en 1674 publicó una traducción del *Office de la Semaine Sainte*, dedicada a la

[20] Cit. *ibid.*, p. 207.

esposa del canciller Le Tellier, y cuya traducción del *Breviario romano* apareció en 1688, dos años después de su muerte. La fecundidad de la obra de los Messieurs de Port-Royal en el terreno bíblico es asimismo capital: en 1665 aparecieron dos traducciones de los *Salmos de David*, una establecida a partir del hebreo, y la otra según la *Vulgata;* en 1667, el *Nuevo Testamento* llamado de Mons, vertido de la *Vulgata* "con las diferencias del griego" por Louis-Isaac Le Maistre de Sacy; el mismo Sacy emprendió la traducción del *Antiguo Testamento,* que apareció acompañada de "explicaciones" entre 1672 y 1693; por último, de 1696 a 1708 se publicaron los libros del Nuevo Testamento según el mismo principio: en su totalidad, la colección comprendía treinta y dos volúmenes en octavo, estando integrado cada volumen por un prólogo, el texto latino con la traducción francesa, yendo seguido cada versículo de una "explicación" del sentido literal y del sentido "espiritual", según la definición agustiniana de los modos de lectura de la Biblia. De ese inmenso esfuerzo litúrgico y bíblico [21] emergía una convicción sólida, propia de todo ese movimiento de Port-Royal y bien expresada por Sacy en su prólogo al *Nuevo Testamento* de Mons: la lectura de las Escrituras —y en especial la del Nuevo Testamento— se impone a todo católico como una convicción moral, aun a aquellos "que no saben leer" y que "no por ello son excusables de ignorar lo que se aprende" mediante esa lectura. Estableciendo según san Agustín un paralelismo entre Evangelio y Eucaristía, Sacy estimaba que la lectura de las Escrituras era la recepción de la Palabra de Dios, igual que la Eucaristía era la recepción de su cuerpo. Por tanto, leer las Escrituras equivalía a prepararse a la Eucaristía, puesto que el Espíritu Santo llevaba a cabo una "buena" lectura en el alma del fiel "dispuesta" por la gracia. Ese análisis, que convertía a la lectura de las Escrituras no en un derecho, sino en un deber fundamental para todo seglar cristiano, conducía a una infle-

[21] *Vid.* las obras ya citadas de B. Chédozeau y, del mismo autor, "La publication de l'Écriture par Port-Royal, première partie: 1653-1669"; "Deuxième partie: l'Ancien Testament de la 'Bible de Sacy', 1672-1693", en *Chroniques de Port-Royal,* 1984, pp. 35-42, y 1986, pp. 195-203.

xión capital del estatuto del seglar, a quien confiaba una responsabilidad mucho mayor: frente a los decretos del Concilio de Trento, tendía a reducir la diferencia que separaba al seglar del clérigo, ya que al primero le imponía ciertos deberes que eran específicos del segundo. Se daba en la actitud jansenista una percepción aguda de las transformaciones que la difusión del texto impreso acarreó en la relación con lo escrito. Pero cabe suponer la violencia de las resistencias y las fracturas que esa radicalidad pudo entrañar: una de las principales condenas pronunciadas por la constitución *Unigenitus* (1713) contra el *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset* de Pasquier Quesnel fue justamente la obligación prescrita por el autor a todo cristiano sin ninguna reserva (ni siquiera a las mujeres) de leer las Escrituras [22].

Pero la radicalidad de las posturas jansenistas no condujo a los obispos franceses a abandonar su defensa de un acceso regulado y vigilado de los seglares a la lectura de las Escrituras. En los años 1670-1720 se produjo el momento más intenso de la Reforma católica en Francia, cuando asimismo el latín dejó progresivamente de ser una lengua viva en los colegios y perdió sin duda alguna su importancia en el conjunto de la edición: era preciso, por consiguiente, responder a la demanda de los círculos devotos urbanos que deseaban disponer de textos sagrados en francés. A ese respecto, fueron significativas las obras que, a partir de los años 1666-1679, se sacaron de las dos traducciones de Denys Amelote y de Sacy: *Paroles de la Parole incarnée de Jésus-Christ tirées du Nouveau Testament*, del oratoriano Pasquier Quesnel (1668), *Paroles de Notre Seigneur Jésus-Christ tirées du Nouveau Testament* (1668) y *La Vie de Jésus-Christ composée de toutes les paroles des Évangélistes* (1669) del padre Amelote, *Épîtres et évangiles des dimanches et fêtes*, publicadas tanto por Amelote como por Sacy (y asimismo por otros). Esas obras atestiguan no sólo la rivalidad entre ambos grupos, sino también la importancia de un

---

[22] Se trata de las proposiciones 79 a 85 condenadas por la constitución *Unigenitus*; han sido publicadas por B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie...*, *op. cit.*, pp. 219-221.

mercado editorial que se fue incrementando. Por otro lado, la política galicana del monarca, y por encima de todo la política practicada hacia los protestantes a raíz de la revocación del Edicto de Nantes (1685) cerró definitivamente el camino a las posturas ultramontanas estrictas. En efecto, la pastoral llevada a cabo bajo la égida del arzobispo Harlay de Champvallon fue una pastoral mediante lo escrito, ya que a los Nuevos Conversos se les realizaron inmensas distribuciones de libros, financiadas por la Caja de Conversiones: de octubre de 1685 a enero de 1687, más de 300.000 ejemplares de obras escriturarias (entre ellas la traducción del *Nuevo Testamento* de Denys Amelote y traducciones de los *Salmos* realizadas para la ocasión), y más de 150.000 volúmenes de obras relativas a las ceremonias de la misa y que ofrecían la traducción del ordinario, sin olvidar los textos de los decretos del concilio tridentino y de la traducción del *Catecismo* del Concilio (30.000 ejemplares de cada uno) se distribuyeron en las provincias de fuerte mayoría protestante, para servir en lugar de los libros que se les requisaron a los "nuevos conversos". La "vía de la suavidad" elegida llevó a que el hereje de ayer tuviera derecho a un texto francés del *Nuevo Testamento* sin acompañamiento del texto latino ni de prólogo ni notas explicativas, a la traducción del ordinario de la misa y a la del catecismo conciliar que al comienzo estaba destinada a la formación de los clérigos y, contrariamente a la prescripción de la regla IV del *Index* de 1565, en ningún momento se aludió a las "capacidades" de lectura requeridas. En consecuencia, ¿cómo negarles a los viejos cristianos lo que se concedía a los ex calvinistas? Los repartos de libros de resultas de la revocación abrieron una brecha que no se volvió a cerrar: fue el momento en que se multiplicaron obras como el *Manuel du Chrétien* (que contenía el texto francés —y a veces latino— del *Nuevo Testamento*, de los *Salmos*, de la *Imitación de Jesucristo* y del ordinario de la misa), o los *Misales* destinados a los seglares. Cierto es que la apertura así iniciada adolecía de una ausencia primordial: la del *Antiguo Testamento*, ya que al no estar acabada la traducción de Sacy cuando la revocación, mal podía ser objeto de una distribución. Pero en lo sucesivo fue cobrando cuerpo una cul-

tura católica seglar basada en la lectura del *Nuevo Testamento* y que se les fue de las manos a los pastores [23]. Al obispo de Arras que le interrogaba acerca de su "práctica [...] referente a la lectura de las Sagradas Escrituras y en especial del *Nuevo Testamento*" [24], Fénelon, arzobispo de Cambrai, le pudo contestar recogiendo una argumentación totalmente idéntica a la que Nicolas Le Maire exponía cincuenta años antes (puesto que bebió en las mismas fuentes patrísticas), y tronando contra la audacia de las críticas que "desecan los corazones, elevan a los espíritus por encima de sus capacidades" y "conducen a menospreciar la piedad simple e interior". Y bien podía concluir diciendo que "hay que instruir a los cristianos acerca de las Escrituras antes de hacérselas leer. Es preciso prepararles poco a poco, de modo que, cuando las lean, ya estén acostumbrados a escucharlas y se sientan henchidos de su espíritu antes de ver su texto. No hay que permitir su lectura más que a las almas sencillas, dóciles y humildes que en ella busquen, no ya satisfacer su curiosidad, ni disputar ni criticar, sino alimentarse en silencio. En resumidas cuentas, que sólo hay que darles las Escrituras a quienes, recibiéndolas sólo de manos de la Iglesia, no vayan a buscar en ellas más que el sentido de la Iglesia misma". Pero tuvo al mismo tiempo que confesar que mucho habían cambiado los tiempos en comparación con los primeros siglos de la Iglesia, y que los hombres "que llevan el nombre de cristianos no tienen ya la misma sencillez, la misma docilidad, la misma preparación de espíritu y de corazón [...] Es conveniente que los obispos no se jacten de esa autoridad. Está tan debilitada que apenas si quedan huellas en el espíritu de los pueblos [...] No es a nosotros a quienes acuden a pedirnos consejo, consuelo, ni dirección de conciencia.

---

[23] Sobre este punto, *vid.* J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, París, Vrin, 1951; B. Chédozeau, "Les distributions de livres aux nouveaux convertis et leurs incidences sur le statut du laïc catholique", en *XVII^e siècle*, n.º 154, enero-marzo de 1987, pp. 39-51.

[24] Carta de Guy de Sève de Rochechouart, obispo de Arras, a Fénelon, 1 de febrero de 1707, *Correspondance de Fénelon*, texto establecido y comentario por J. Orcibal, con la colaboración de J. Le Brun e I. Noye, t. XII, Ginebra, Droz, 1990, p. 270.

Así, esa autoridad paterna, que tan necesaria sería para moderar los espíritus hacia una humilde docilidad en la lectura de los libros sagrados, nos falta por entero. En nuestros tiempos, cada cual es su propio casuista, cada cual es su doctor, cada cual decide, cada cual toma partido por los innovadores bajo hermosos pretextos contra la autoridad de la Iglesia. Se buscan tres pies al gato acerca de las palabras sin las cuales los sentidos no son más que vanos fantasmas" [25].

En resumidas cuentas, que la extensión de la lectura había tornado caducas las tentativas de control: buena prueba de ello aportarán sin tardanza los conflictos violentos a raíz de la promulgación de la constitución *Unigenitus*, que llegarán hasta los estratos más populares.

Lecturas del clero

Al insistir con el decreto *Cum adolescentium aetas* en la necesaria formación de los clérigos, el Concilio de Trento invitó a los obispos a instituir en su diócesis un seminario encargado de acoger y educar a los futuros candidatos a las sagradas órdenes. Si bien la fórmula del seminario, tal como la había previsto Trento, se vio pronto sometida a la competencia y rebasada por la del colegio, y si bien a lo largo de los siglos siguientes al Concilio la denominación de seminario pudo abarcar una gran variedad de formas (desde el simple internado hasta el centro de enseñanza) [26], no cabe ninguna duda de que el nivel de instrucción del clero parroquial había pasado a ser una de las preocupaciones capitales del episcopado. Un estudio comparado sistemático, tanto de los estatutos sinodales diocesanos como de los cuestionarios de las visitas pastorales, permitiría desde luego sacar a la luz los ritmos diferen-

---

[25] Carta de Fénelon a Guy de Sève de Rochechouart, febrero de 1707, *ibid.*, pp. 270-284. Las citas utilizadas están en pp. 283-284.

[26] Acerca de la multiplicidad de formas adoptadas por los seminarios, *vid.* D. Julia, "L'Éducation des ecclésiastiques en France aux XVII[e] et XVIII[e] siècles", en *Problèmes d'Histoire de l'Éducation, Actes des Séminaires de l'École Française de Rome et de l'Université de Rome-La Sapienza*, Roma, École Française de Rome, 1988, pp. 141-205.

ciales de implantación de la Reforma católica. Ateniéndonos por el momento al ejemplo francés, durante la primera mitad del siglo XVI, los estatutos sinodales apenas evocaban, en la lista de libros estimados indispensables para el ejercicio del ministerio, además de las Escrituras y los propios estatutos sinodales, dos obras ya antiguas: el viejo *Manipulus Curatorum* de Guy de Montrocher, sacerdote español del siglo XIV, manual de pastoral que conoció más de un centenar de ediciones entre la invención de la imprenta y finales del siglo XVI, y el *Opus tripartitum*, manual del confesor, que el canciller Jean Gerson destinaba a "los curas menos instruidos" [27]. A partir de mediados del siglo XVI, por lo menos en las diócesis recientemente reformadas, la "librería ideal" del párroco se amplió: además del catecismo romano y el de Pedro Canisio, podían disponer de manuales recientes para los confesores, como el *Directorium* del jesuita Polanco (aparecido por vez primera en Lovaina en 1554) o el *Enchiridion* del doctor navarro Martín de Azpilcueta (primera edición española, Coimbra, 1553; primera edición latina, Amberes, 1573); de los comentarios o las homilías de los Padres de la Iglesia acerca de las Escrituras, de los comentarios a la *Summa* de santo Tomás (como los de Francisco Silvestri, superior general de los dominicos a comienzos del siglo XVI), o de las obras de controversia antiprotestante, con el fin de poder allegar fácilmente argumentos en el arsenal de sus lugares comunes. Con el auge de la Reforma católica, es decir, entre 1650 y 1730, el bagaje libresco requerido al "buen" párroco se vio enriquecido: a la Biblia, que era obligatoria, y al catecismo conciliar, ya sistemáticamente recomendado, se añadían a veces catecismos france-

---

[27] El *Opus tripartitum* de J. Gerson, que era la reunión accidental de tres tratadítos didácticos sobre los diez mandamientos, el arte de confesarse y el arte de bien morir, se encuentra anexionado a los Estatutos sinodales de la diócesis de Cahors en 1558 y en lengua de oc en los de la diócesis de Rodez en 1556; como demuestra con claridad N. Lemaître en *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez, 1417-1563*, París, Éditions du Cerf, 1988, pp. 434-436, el libro de Gerson constituyó en la primera mitad del siglo XVI una solución "cómoda" para la formación del clero, y se convirtió en la base de la predicación católica debido a su claridad didáctica.

ses: el más aconsejado era la *Instruction du Chrétien* de Armand du Plessis de Richelieu. Asimismo, los decretos del Concilio de Trento eran considerados como un vademécum indispensable por las autoridades eclesiáticas. Aparte de ese lote básico, los prelados invitaban a los párrocos franceses de la segunda mitad del siglo XVII a proveerse de tres categorías de obras: los comentarios o las homilías de los Padres sobre las Sagradas Escrituras, con particular insistencia en las *Morales* y el *Libro pastoral* de san Gregorio; los libros de teología moral que cabía clasificar de "profesionales": *Instrucciones a los Confesores* de san Carlos Borromeo, *Suma de casos de conciencia*, del jesuita español Tolet y por último lecturas espirituales, entre las que descollaban la *Imitación de Jesucristo* de Thomas de Kempis, la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada y la *Introducción a la vida devota* de san Francisco de Sales [28]. El inmenso esfuerzo pedagógico de la Contrarreforma iba encaminado a hacer que los miembros del clero parroquial fueran hombres de estudio y de libros.

En realidad, los obispos trataban de que los párrocos situados bajo su autoridad conservasen los buenos hábitos que habían adquirido en los seminarios dirigidos por las nuevas congregaciones sacerdotales (eudistas, oratorianos, sulpicianos, lazaristas). De ahí los horarios de la jornada que les proponían. A guisa de ejemplo, François Vialart de Herse, obispo de Châlons-sur-Marne, en un *Mandement du bon emploi que les Ecclésiastiques et principalement les curés, tant des Villes que de la Campagne doivent faire de leurs tems*, preveía tres horas de estudio por las mañanas y dos por la tarde: de las ocho a las once, el sacerdote había de prepararse para impartir el catecismo o la predicación dominical; debía llevar a cabo un estudio de los casos de conciencia "sobre los asuntos más útiles y que mayormente suceden en la práctica"; estudiar asimismo las rúbricas del Misal, del Breviario y del Ritual; prepararse para la

[28] Sobre la evolución de las prescripciones relativas a las bibliotecas presbiterales, *vid.* D. Julia y D. McKee, "Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVII[e] siècle", en *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. LXIX (1983), pp. 61-86.

conferencia eclesiástica más cercana, y realizar un extracto escrito de sus estudios; por la tarde, de cuatro a seis, continuar el estudio de la mañana, y luego llevará a cabo "una lectura de algún libro piadoso" (de los que se facilitaba una breve lista), "leyendo poco de cada vez, con el fin de captar el sentido y excitarse a la devoción". Esos momentos reservados al estudio y a la lectura no excluían otros dedicados a la meditación, como el examen que seguía a las preces matinales: entre las cinco y media y las seis, a los párrocos se les invitaba a aplicar su "mente a tomar en consideración algún punto de piedad", y podían "poseer algún libro que sirviese para ello", como "las Meditations de Beuvelet, Hayneuve, Granada, Du Pont u otros similares, y leer por la noche antes de acostarse, y algún tiempo recién levantados, el punto de piedad del que luego tendrán que disertar" [29]. El incremento de las bibliotecas del clero no se concebía sin un uso *regulado* de la lectura y una práctica conforme [30]: precisamente a ello iban a tender las conferencias eclesiásticas.

Las conferencias eclesiásticas, que tuvieron su auge sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, iban encaminadas a mantener activa entre el clero parroquial una labor intelectual, y a producir un discurso y una práctica comunes,

---

[29] Pastoral de 25 de septiembre de 1657, publicada en *Statuts, Ordonnances, Mandemens, Réglemens et Lettres pastorales imprimez par ordre de Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Messire Louis-Ant^ne de Noailles, Évêque Comte de Chaalons, Pair de France*, Châlons-sur-Marne, Jacques Seneuze, 1693, pp. 107-110. Las *Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques [...] composées pour l'usage du séminaire établi par Mgr l'archevêque de Paris à l'église paroissiale de Saint-Nicolas du Chardonnet*, de Matthieu Reuvelet, París, 1654, fueron un *best seller* de la literatura destinada a los eclesiásticos del siglo XVII. Du Pont era en realidad el jesuita español La Puente.

[30] En una carta en la que condenaba el libro titulado *Apologie pour les casuistes*, Félix Vialart de Herse, obispo de Châlons-sur-Marne, tras invitar a sus párrocos a que extrajeran la ciencia "de la legítima administración de los sacramentos y de la fiel conducta de las almas", en la "familiar y devota lectura" de una serie de obras, les recomendaba, "con el fin de que adquieran práctica", que acudieran "con asiduidad a las conferencias" de sus decanatos, y que se preparasen a ellas "con todo cuidado", "Quatrième lettre au clergé du diocèse contenant la condamnation du livre intitulé Apologie pour les Casuistes", 25 de septiembre de 1655, *Statuts..., op. cit.*, p. 261.

propios del cuerpo. Se trataba de reuniones periódicas (mensuales por lo general, en las épocas en que los caminos estaban practicables), en las que se agrupaban en torno al deán o al vicario foráneo los párrocos y vicarios de entre diez y veinte parroquias. En ellas se trataban asuntos de dogma y de Sagradas Escrituras, pero también relativas al ejercicio del ministerio (liturgia, administración de sacramentos, casos de conciencia) o a las especificidades del estado sacerdotal ("virtudes eclesiásticas"). El programa de las cuestiones a discutir le fijaba cada año el obispado, que distribuía su texto impreso, con una bibliografía aconsejada de los libros a utilizar para cada cuestión. Cada sacerdote era invitado a preparase en serio para los trabajos de la conferencia, cuyos "resultados" se comunicaban a la cancillería episcopal en forma de "deberes" leídos y "corregidos" por los vicarios generales [31]. Aunque el éxito de esas conferencias pueda haber sido un tanto desigual, así se fue constituyendo un método de trabajo propio de los sacerdotes, regido por el recurso a los mismos manuales y a las mismas citas, con un lenguaje de grupo [32].

En apoyo de esa labor pastoral se fue elaborando, durante la implantación de los seminarios, toda una literatura religiosa (manuales de teología, directorios de confesores, sermonarios, textos espirituales) para uso no sólo de los clérigos eruditos o graduados en teología, sino de todos los sacerdotes. Redactada por sacerdotes seglares o por miembros de las nuevas congregaciones sacerdotales (jesuitas, oratorianos, lazaristas, sulpicianos), esa literatura se editaba de forma masiva en París y se difundía ampliamente en provincias, gracias a los catálogos especializados que publicaban de modo regu-

---

[31] Acerca de la organización de las conferencias eclesiásticas, *vid.* L. Perouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, París, SEVPEN, 1964, pp. 254-256; C. Berthelot du Chesnay, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, 1984, pp. 427-432; J.-M. Gouesse, "Assemblées et associations cléricales. Synodes et conférences ecclésiastiques dans le diocèse de Coutances aux XVII^e et XVIII^e siècles", *Annales de Normandie*, t. XXIV (1974), pp. 37-71; y el artículo citado de D. Julia y D. McKee.

[32] *Vid.* M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 208-209.

lar los libreros (que a su vez solían estar estrechamente vinculados a una orden o una congregación, un seminario, una corriente espiritual) [33]. En provincias, los obispos disponían las más de las veces de un privilegio general para poder imprimir los libros en uso en sus respectivas diócesis. El canciller de Luis XIV Louis de Pontchartrain escribía a monseñor de Grigan, obispo de Carcasona:

Monseñor, apruebo por entero todo lo que me refiere sobre lo que lleva a cabo en pro de la instrucción de los párrocos de su diócesis, y con miras a establecer entre ellos una perfecta unidad de doctrina y de disciplina. Todos vuestros sentimientos sobre ello son dignos del carácter de que vos estáis revestido, y no me cansaré de alabar unas intenciones tan puras y tan rectas como las vuestras. Me considero dichoso de poder secundarlas otorgándoos el privilegio que me solicitáis para la impresión de los libros de que me habláis [34].

En todas las sedes episcopales importantes había un impresor del obispado que recibía el privilegio "de imprimir, vender y despachar todos los *Jubileos*, *Preces*, *Catecismos*, *Indulgencias*, *Salterios*, *Procesionales*, *Mandamientos*, *Ordenanzas* y todas las obras que se impriman en la citada diócesis, cuyo conocimiento pertenece a mi susodicho Señor y a sus delegados" [35]. Además de su producción propia, el impresor del obispo dis-

---

[33] Sobre este punto, *vid.* H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969.

[34] Carta del canciller Louis de Pontchartrain al obispo de Carcasona, 4 de marzo de 1711, Bibliothèque Nationale, Fonds Français, ms. n.° 21133, fos. 208 v.° 209. Los libros impresos por los obispos tenían que ajustarse "a la buena doctrina y al orden público"; *vid.* la carta del canciller L. de Pontachartain a François Bochart de Saron de Champigny, obispo de Clermont, 27 de julio de 1708, Bibliothèque Nationale, Fonds Français, ms. n.° 21128, f.° 791 v.°. Efectivamente, el orden público se vio a veces turbado por las cartas pastorales de los obispos con motivo del conflicto de la constitución *Unigenitus*.

[35] Recogemos aquí los términos del privilegio otorgado por treinta años, el 27 de noviembre de 1681, al librero Jacques Seneuze, "impresor del obispo conde de Châlons".

tribuía los libros para uso del clero: en 1693, al final de su edición de las Ordenanzas de Châlons-sur-Marne, Jacques Seneuze proponía un "Compendio de biblioteca para eclesiásticos" que comprendía cerca de noventa títulos. En esa biblioteca ideal no sorprende el hallar el arsenal de los textos necesarios para el "buen" eclesiástico, propuestos por los obispos de la Reforma católica: la Biblia y sus grandes comentaristas de finales del siglo XVI o la primera mitad del XVII (Maldonado, Estius, Jansenio, Menocchio), las *Sumas Teológicas* (en primerísimo lugar, la de santo Tomás, pero también manuales más modestos destinados a los seminarios, como la *Teología* llamada "de Grenoble"), la historia eclesiástica (compendios de Baronius, Godeau, Fleury), los textos tridentinos (Decretos y *Catecismo* del Concilio, tanto en latín como en francés), toda una literatura pastoral, sermonarios, manuales de confesores, catecismos ("Como la mayor parte de los obispos han redactado su catecismo, podemos ofrecer más de doce diferentes"), conferencias eclesiáticas (las de Luçon, La Rochelle, Périgueux, Besançon, Langres) y textos espirituales (Saint-Jure, Rodríguez, fray Luis de Granada, las *Meditaciones* de Beuvelet). La *Biblia* y el *Nuevo Testamento* en latín, la *Suma* de santo Tomás, las *Vidas de Santos*, la *Imitación de Jesucristo* (en latín y en francés) se hallaban "de diferentes impresiones, formatos y precios"; y si bien la edición de la obra de san Bernardo por dom Jean Mabillon resultaba inasequible para muchos (veinticinco libras los dos tomos en folio), había "otros a precios más abordables de diferentes impresiones". Al vender "todos los libros propuestos para quienes aspiran al estado eclesiástico, o que se hallan tanto en el seminario mayor como en el menor" y "todos los libros propios para el servicio divino, así los del uso romano como los de la diócesis de Châlons", Seneuze anunciaba que, además del catálogo que ofrecía, se hallarían en su establecimiento "todos los libros, principalmente los que se imprimen en Francia, como Sermonarios, Homilías, libros de Pláticas, Conferencias eclesiáticas, Catequistas, Casuistas, Meditaciones y otros Libros de espiritualidad y de devoción. Y asimismo los Comentarios sobre las Sagradas Escrituras, de Padres de la Iglesia, griegos y latinos, anti-

guos y modernos; de Historiadores tanto eclesiásticos como profanos; de Teólogos, Concilios, Canonistas, Controversistas, Filósofos y Jurisconsultos, antiguos y modernos" [36].

Queda por saber qué sucedía cuando se pasa de las bibliotecas propuestas a los sacerdotes a las realmente poseídas por los curas. No cabe duda de que algunos grupos de devoción propios del clero llevaban a cabo una verdadera política de la lectura: por ejemplo, la "Gran Congregación Académica" de Molsheim, que agrupaba en una común devoción a la Virgen a los antiguos alumnos del colegio jesuita, y entre ellos a una mayoría de eclesiásticos (alrededor de las dos terceras partes), publicaba anualmente, a partir de 1670, un libro destinado a regalar de "aguinaldo" a cada cofrade para su edificación [37]: de ese modo se proponía a la meditación de los sacerdotes toda una espiritualidad jesuítica [38]. El ejemplo de la congregación mariana de Molsheim no era aislado [39], pero no cabe considerar como regla general semejante incitación a la lectura. El vicario general de la diócesis de Estrasburgo escribía, todavía en 1697: "El clero de Alsacia no se dedica a nada y no abre un libro en todo el año" [40]. Igualmente, el autor

---

[36] *Statuts...*, *op. cit.*, "Abrégé de bibliotecque pour les ecclésiastiques que se trouve chez Jacques Seneuze, Imprimeur de Monseigneur, avec les prix au plus juste".

[37] *Vid.* L. Châtellier, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg, 1650-1770*, París, Ophrys, 1981, pp. 164-165 y 390-392. Entre 1701 y 1790 se editaron 86 obras para regalos navideños: cerca de la mitad (40, o sea, un 46,5%) eran guías espirituales o textos de moral; 14, explicaciones de las Sagradas Escrituras, y 11, libros de historia religiosa. A partir de mediados del siglo XVIII, los Padres de la Iglesia, los espirituales y los doctores franceses del siglo XVIII ocuparon un lugar más importante. Acerca de la composición social de la congregación académica de Molsheim, *vid.*, del mismo autor, "La congrégation académique de Molsheim et la société alsacienne à la fin du dix-huitième siècle", en *Société d'Histoire et d'Archéologie de Molsheim et environs, Annuaires 1980*, pp. 89-97.

[38] De 55 autores identificados, 30 pertenecían a la Compañía de Jesús. Una colección completa de los regalos navideños de la Congregación de Molsheim se conserva en la biblioteca del Seminario Mayor de Estrasburgo.

[39] En especial, en Alemania y en Europa Central. *Vid.* E. Villaret, *Les Congrégations mariales*, tomo I, *Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773)*, París, Beauchesne, 1947, pp. 485-492.

[40] *Cit.* por L. Châtellier, *op. cit.*, p. 165.

desconocido de una "Memoria para servir al establecimiento de las conferencias en la diócesis de Auxerre" escribía en 1696 que "el estudio es una cosa tan extraordinaria en el campo, e incluso en las ciudades, que excepto algún sermonario, los curas no leen ni estudian nada" [41]. Aunque esos comentarios eran sin duda exagerados, para evaluar con exactitud el impacto de la Reforma en el cuerpo sacerdotal es conveniente captar con mayor precisión la presencia del libro a través de los inventarios notariales y las indicaciones de atestados de las visitas pastorales. Nos atendremos aquí a algunas observaciones. En el último cuarto del siglo XVII, las bibliotecas de los sacerdotes eran todavía modestas, pero se echaba ya de ver una diferencia sensible entre las "librerías" de los sacerdotes formados en los seminarios que, en su composición, respondían bastante bien a las exigencias manifestadas por los prelados en los estatutos sinodales y las ordenanzas, y las de los curas de la antigua generación, casi inexistentes: en la diócesis de La Rochelle, según las visitas pastorales giradas por monseñor Henri de Laval de 1674 a 1679, estos últimos se contentaban con poseer, como mucho, una *Biblia* o un *Nuevo Testamento*, más algunos manuales viejos de teología. En cambio, los primeros siempre tenían la *Biblia*, acompañada frecuentemente de un comentario, de las obras de los Padres o los doctores de la Iglesia (san Gregorio, san Bernardo, san Agustín), y casi siempre de la *Suma* de santo Tomás; y catecismos, obras espirituales y manuales de teología pasaban a completar un conjunto que no solía pasar de los diez o quince volúmenes, pero constituía el comienzo de una cultura teológica naciente [42]. Similares son las conclusiones que cabe extraer de un análisis de las visitas giradas por el deán en la diócesis de Reims por la misma época: en ellas también se asistía a una mejora cualitativa de las bibliotecas, que atestiguaba la renovación generacional en el clero; en 1698, en el decanato de La Montagne, cercano a Reims, biblias, decretos del Concilio tridentino y cate-

[41] Archives Départementales de l'Yonne, G 1622.

[42] *Vid.* L. Perouas, *op. cit.*, pp. 263-264.

cismos romanos eran normales en las bibliotecas de los presbiterios. Las dos terceras partes de los curas poseían una edición más o menos completa de la *Suma* de santo Tomás; una tercera parte, una edición de san Bernardo y comentarios modernos de las Sagradas Escrituras; las demás "librerías" se componían de obras de teología moral, por lo general recientes, directamente utilizables en el ministerio: aunque el promedio de libros poseídos estaba sin duda por debajo de lo deseado por los prelados, en cambio era patente la conformidad a las exigencias formuladas en las ordenanzas [43].

Esas observaciones quedaban plenamente corroboradas por el análisis que Jean Quéniart pudo llevar a cabo de los inventarios notariales de las bibliotecas de eclesiásticos en las ciudades del oeste francés. A finales del siglo XVII, un 30% de los sacerdotes poseía a su fallecimiento menos de diez obras, algunos ninguna, y los demás se contentaban con unas *Vidas de santos*, algunos libros de piedad personal, el *Misal* o el *Breviario*, algún compendio de sermones y tal vez otro de decretos del Concilio de Trento. Sólo el 5% de las bibliotecas tenían entonces más de cien volúmenes. El despegue decisivo tuvo lugar en el primer cuarto del siglo XVIII, ya que esa proporción pasó en una generación al 45% de los inventarios, a la par que las tres cuartas partes de los sacerdotes disponían por lo menos de unos veinte libros; hacia 1755-1760, ya eran el 60%, y en vísperas de la Revolución, el 75% de los sacerdotes poseían más de cien volúmenes. En esa última fecha, nueve sacerdotes de cada diez tenían más de cincuenta volúmenes. Más de un siglo después del Concilio, los seminarios lograron convertir al sacerdote en un hombre de estudio y de gabinete: pero los fondos de las bibliotecas seguían orientados hacia lo práctico. Los grandes comentarios escriturarios del siglo XVII fueron sustituidos por obras de teología moral (evolución que corría parejas con el incremento de las conferencias eclesiásticas); los textos destinados al ejercicio del ministerio (catecismos, sermonarios, manuales del confesor), así como los textos de

[43] Un análisis detallado del contenido de las bibliotecas nos lo brindan D. Julia y D. McKee en su art. cit., pp. 73-78.

meditación espiritual, se destinaban a alimentar la reflexión de los hombres de Dios para que gobernasen mejor a su grey [44]. Al analizar el contenido de las bibliotecas del arzobispado de Turín en el siglo XVIII, Luciano Allegra llega a parecidas conclusiones y subraya al mismo tiempo la fuerte impregnación jansenista del clero piamontés, a través de las traducciones de obras francesas [45].

Antes de concluir, sería naturalmente conveniente multiplicar los sondeos: los ritmos de implantación de la Reforma católica entre el clero fueron sumamente diversos según los Estados y las regiones, debido a las resistencias de las estructuras beneficiales y de las estrategias familiares: en la península italiana, por ejemplo, la "sacerdotalización" del orden clerical no se inició hasta el siglo XVIII [46]. Lo cual nos lleva a interrogarnos acerca de qué hacían los curas y los vicarios con sus lecturas. Recogiendo la excelente fórmula de Michel de Certeau, podría decirse que, en su mayoría, "fabricaban" una Iglesia, organizando las prácticas conformes y eliminando las supersticiones populares: como educadores, se fueron convirtiendo poco a poco en "funcionarios de una ideología religiosa" [47]. Dos ejemplos contradictorios nos lo pueden atestiguar. Por un lado está Jean Meslier, párroco de Champaña del siglo XVII, que centró la memoria acerca de sus "pensamientos y sentimientos" anticristianos —que lograron fama póstuma gracias a Voltaire y a D'Holbach— en el estudio escriturario y patrístico que justamente le llevaron a fomentar las conferencias eclesiásticas de la diócesis de Reims: para ese cura de profesión de fe materialista, los curas no eran, no obstan-

---

[44] Cf. J. Quéniart, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1978, pp. 69-77.

[45] L. Allegra, *Ricerche sulla cultura del clero in Piemonte. Le biblioteche parrocchiali nell'Arcidiocesi di Torino sec. XVII-XVIII*, Turín, Deputazione subalpina di Storia patria, 1978.

[46] *Vid.* G. Greco, "Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento", en M. Rosa (ed.), *Clero e Società nell'Italia moderna*, Bari, Editori Laterza, 1992, pp. 45-113.

[47] *Vid.* M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 203-212.

te, "totalmente inútiles, puesto que en todas las repúblicas bien gobernadas es necesario que haya maestros que enseñen las virtudes y que instruyan a los hombres en las buenas costumbres" [48]. E, inversamente, ¿qué significaba para Gilles Guillaume, párroco de Semoine en la diócesis de Troyes, contemporáneo de Jean Meslier, el hecho de copiar en los libros parroquiales de 1718 la carta que el jesuita Jean-Joseph Surin escribió en 1630 a sus compañeros de La Flèche, a propósito de un joven analfabeto a quien conoció por casualidad en la diligencia en la que regresaba de Ruán a París? ¿Acaso compartía su certidumbre de que el tesoro espiritual se revela a los más humildes y que, sin estar en posesión de la ciencia de las Escrituras, los más modestos suelen conocer mejor que los doctores en teología los caminos de la salvación? Al elegir ese texto singular, ese pastor manifestaba por lo menos una inquietud acerca de su propia misión [49].

Lecturas de los fieles

Circunscribir cuáles fueron las lecturas de los fieles es una tarea mucho más compleja y delicada. Cabe en ese terreno distinguir entre periodos, entre Estados y regiones, entre la ciudad y el campo, entre medios sociales. Del siglo XVI al XVIII, la considerable extensión del mundo de los lectores, debida al progreso de la escolarización, tanto urbana mediante el incremento de las escuelas de caridad, como rural, a impulsos de los obispos reformadores, entrañó una diversificación de los productos propuestos para su edificación. De un texto común —las *Sagradas Escrituras*, la *Imitación de Jesucristo*, el oficio litúrgico— las formas de puesta en circulación fueron múltiples: desde la edición en letra menuda hasta las de caracteres grasos, desde la simple versión latina hasta las ediciones ano-

[48] J. Meslier, *Oeuvres complètes*, edición crítica por J. Deprun, R. Desné y A. Soboul, París, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 tomos; t. II, p. 32.

[49] Sobre la carta relativa al muchacho de la diligencia, *vid.* M. de Certeau, *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècles*, París, Gallimard, 1982, cap. 7, "L'Illettré éclairé", pp. 280-329.

tadas con "explicaciones" y las traducciones, desde el volumen encuadernado con tapas de tafilete estampado hasta el librito en rústica, desde los grabados en cuero de la Biblia llamada de Royaumont, a los que Louis-Isaac Le Maistre de Sacy añadió un resumen del texto bíblico, hasta las modestas xilografías de las *Figuras de la Sagrada Biblia* aparecidas en la *Bibliothèque bleue* de Troyes (en el siglo XVII, las tres cuartas partes de los libros ilustrados —con "estampas"— eran religiosos) [50]. Esa multiplicidad de formas llevó a apropiaciones plurales cuyas vías convendría poder localizar, y estamos mejor informados acerca de las lecturas espirituales monacales que sobre las de los seglares. Había mucha distancia entre las almas de la élite nobiliaria o togada que recibían individualmente de sus directores de conciencia consejos sobre los libros necesarios para su conducta espiritual y acerca de la manera adecuada de leerlos [51], y el pueblo llano de las ciudades y el campo, al cual se distribuía en masa estampas, hojas volantes o libritos con ocasión de las misiones. Convendría en particular interrogarse acerca de las etapas y modalidades a través de las cuales una pastoral de lo escrito acompañó, cuando no suplantó, a la espectacular de la vista y el oído. Sin duda, un momento decisivo fue, por lo menos en Francia, la segunda mitad del siglo XVII, durante la cual la jerarquía eclesiástica optó resueltamente por una escolarización en masa, sin evaluar forzosamente sus consecuencias a largo plazo. Buen testigo de ese cambio fue el *abbé* de Fénelon, cuando fue enviado en misión a tierras protestantes de Aunis y Saintonge en los años que siguieron a la Revocación del Edicto de Nantes. Supo otorgar a los sentidos un valor "capital" cuando abogó por que el rey autoriza-

---

[50] Acerca del género literario de las *Figuras de la Biblia*, *vid.* el artículo reciente de M. Engammare, "Les figures de la Bible. Le destin oublié d'un genre littéraire en image (XV^e^-XVI^e^ siècles)", en *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et* Méditerranée, t. 106 (1994), pp. 549-591.

[51] Sobre la dirección y la lectura espirituales son particularmente ilustrativas las correspondencias del siglo XVII, y en especial la de Fénelon, editada bajo la dirección de Jean Orcibal (quince volúmenes publicados), París, Klinksieck y Ginebra, Droz.

ra a los nuevos conversos a entonar los salmos "los domingos en la iglesia antes de la misa y después de vísperas", algo así como "lo hacían los misioneros en el campo con determinados cánticos sobre los misterios, que les hacen cantar a los campesinos después del oficio [...]. Les hace falta algo que les impresione los sentidos, que les consuele y que parezca acercarnos a ellos" [52]. Pero bien pronto reconoce Fénelon que esa pastoral de la seducción, en la que se confiaba para atraer "insensiblemente" a los protestantes mediante la edificación, tenía sus límites: una misión temporal podía "asombrar", provocar un estremecimiento pasajero, o incluso un "estado violento" [53], pero no podía hacer que la religión arraigase en los corazones, ya que "todo lo que no actúa sino por sacudidas, desquicia al árbol aunque no le desarraigue" [54]. Por el contrario, él creía conveniente una predicación continua, llevada a cabo por "párrocos edificantes que sepan instruir", ya que "a los pueblos alimentados por la herejía no se los gana más que con la palabra" [55]. Pero esa instrucción curial, que explicaba el Evangelio "de modo afectuoso" tenía la misión de dirigir y orientar una lectura. En efecto, Fénelon contaba con dos medios esenciales para hacer que fuese duradera la obra de las conversiones: las escuelas ("si no se establecen cuanto antes buenas escuelas para ambos sexos, habrá que volver a empezar"), y la distribución de modo profuso de Nuevos Testamentos; pero concretaba que "es necesario el tipo de letra grande: no saben leer la letra menuda. No cabe esperar que compren libros católicos; podemos darnos por contentos con que lean los que no les cuestan nada: la inmensa mayoría de ellos ni siquiera puede comprarlos" [56]. Asimismo, Fénelon reclamaba el envío de ejemplares del *Catecismo histórico* de Claude Fleury, que "se-

---

[52] Carta de Fénelon a la duquesa de Beauvilliers, 16 de enero de 1686, *Correspondance de Fénelon*, *op. cit.*, t. II, 1972, pp. 20-21.

[53] *Ibíd.*, p. 21.

[54] Carta al ministro Seignelay, La Rochelle, 29 de junio de 1687, *ibíd.*, p. 58.

[55] Carta al ministro Seignelay, La Tremblade, 8 de marzo de 1686, *ibíd.*, p. 32.

[56] *Ibíd.*, p. 33.

rán muy útiles" [57]. Debido a que "no es asunto baladí el cambiar los sentimientos de todo un pueblo" y que no era nada fácil el "persuadir a los ignaros con pasajes claros y formales, que leían todos los días, a favor de la religión de sus antepasados" [58], la Iglesia —y el rey— optaron deliberadamente por una pastoral del libro, adaptada a las capacidades léxicas (el "tipo grueso" de la mayoría).

Sobre el volumen de la producción religiosa de lo impreso no es preciso perder mucho tiempo. Conocidas son las observaciones establecidas por Henri-Jean Martin para la edición parisina: entre 1600 y 1650, amén de una prosperidad denotada por una progresión espectacular del número de ediciones (solamente en el año 1644 cabe enumerar unas 600 ediciones, frente a alrededor de unas 160 en la década de 1600), no paró de aumentar la parte proporcional del libro religioso, pasando del 30% al 50% de la producción impresa (es probable que haya que incrementar estas últimas cifras en lo referente a las penínsulas mediterráneas). Dentro de la producción, son de señalar ciertas transformaciones: si bien la proporción de libros escriturarios y patrológicos parece modesta en conjunto, en cambio se ve crecer la de los catecismos y compendios de sermones; la controversia antiprotestante fue sustituida por libros sobre la gracia y la comunión frecuente en la cual polemizaban jesuitas y jansenistas; pero sobre todo emergió toda una literatura espiritual, esa "invasión" devota magistralmente analizada por Henri Brémond en su monumental *Histoire litteraire du sentiment religieux en France:* no sólo los textos eclesiásticos como las muy numerosas traducciones de la *Imitación de Jesucristo,* la *Vida* y las *Obras* de santa Teresa de Jesús, las obras de fray Luis de Granada o los tratados de los españoles La Puente y Rodríguez, pero asimismo toda la floración de los grandes espiritualistas franceses, capuchinos: el Père Joseph o Yves de Paris *(Introduction à la Vie Spirituelle),* o los jesui-

---

[57] Carta al ministro Seignelay, junio de 1687, *ibíd.*, p. 57.

[58] Carta a Bossuet, La Tremblade, 8 de marzo de 1686, *ibíd.*, p. 34.

tas Binet, Suffrin, Caussin, Poirée, Hayneuve, Le Moye y Surin [59].

Los inventarios por fallecimiento de los libreros, sacados a la luz por los historiadores, confirman ese diagnóstico: en el siglo XVII, el libro religioso (teología, controversia, piedad) solía representar más de la mitad de los fondos almacenados [60]. Por otro lado, las cifras de tirada que cabe estimar para los libros más comprados —*Horas, Imitación de Cristo*, catecismos, o libritos devotos como *L'Ange conducteur* del jesuita Jacques Coret— podían llegar a entre cinco y diez mil ejemplares [61]. En vísperas de la Revolución Francesa, la liberalización del régimen del privilegio mediante el establecimiento de permisos simples (decisión de 30 de agosto de 1777) que declaró de dominio público numerosos libros antiguos, le permitió a los historiadores compulsar las cifras de la reedición en provincias de libros religiosos: representaba un 63% del total de las reimpresiones entre 1778 y 1789, es decir, 1.363.700

---

[59] *Vid.* H.-J. Martin, "Classements et conjonctures", en H.-J. Martin y R. Chartier (eds.), *Histoire de l'Édition Française*, t. I, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVI^e siècle*, París, Promodis, 1982, p. 449.

[60] *Vid.*, por ejemplo, L. Desgraves, "L'inventaire du fonds de livres chez J. Mongiron-Millanges en 1672", en *Revue Française d'Histoire du Livre*, 1973, pp. 125-171; o G. Hanlon, *L'Univers des gens de bien. Culture et comportement des élites urbaines en Agenais-Condomois au XVII^e siècle*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989, quien analiza (pp. 312-317) el inventario de la librería Jean-Jacques Bru, de Agen, en 1689. No aducimos aquí el caso de Nicolas de Grenoble, bien estudiado por H.-J. Martin, porque ese librero, calvinista pero que vendía muchas obras de teología y espiritualidad católicas, creemos que no nos sirve de ejemplo para el análisis de los lugares de venta del texto religioso.

[61] Dos ejemplos solamente: Jean-François Behourt, impresor de Ruán, fallecido en 1759, dejó unos 200.000 ejemplares de libros piadosos, entre ellos 33.000 *Horas*, 15.000 compilaciones de cánticos y 12.000 catecismos. *Vid.* Jean Quéniart, *L'Imprimerie et la librairie à Rouen au XVIII^e siècle*, París, Klinksieck, 1969, p. 137. Del inventario por fallecimiento en 1789 de Étienne Garnier, librero-impresor de Troyes, se saca la conclusión de que un 42,7% de su fondo, o sea unos 189.672 ejemplares, se componía de libros religiosos: salterios, vidas de santos y libritos de romería, compilaciones de cánticos y villancicos, amén de catecismos, ocupaban un lugar considerable. *Vid.* H.-J. Martin, "Culture écrite, culture orale. Culture savante et culture populaire", en *Le livre français sous l'Ancien Régime*, París, Promodis-Éditions du Cercle de la Librairie, 1987; *vid.* en esp. pp. 160-165.

ejemplares. Casi la mitad de ellas (un 45%) estaba constituida por textos litúrgicos traducidos (*Journée du Chrétien*, *Office de la sainte Vierge*, *Offices de l'Église*, salterios, *Le Petit paroissien*, etc.) o compilaciones de cánticos y de preces (*Formulaire de prières chrétiennes àl'usage des Ursulines*, *Cantiques spirituels sur les principaux mystères de notre religion*, etc.), en total 569.000 ejemplares.

Casi una tercera parte de esa producción pertenecía al libro de devoción o manual del perfecto cristiano: se trataba de un producto edificante destinado a guiar a los fieles por los caminos de la salvación, y con frecuencia redactado por jesuitas, como *L'Âme pénitente ou Le Nouveau Pensez-y bien* del padre Barthélémy Baudrand (12.150 ejemplares reeditados) o ese *best seller* que fue *L'Ânge conducteur dans la dévotion chrétienne en faveur des Âmes dévotes* del padre Jacques Coret, aparecido por primera vez en Lieja en 1683 (reediciones en dieciséis ciudades, principalmente en Lorena, con 99.700 ejemplares en total).

Por último, un 20,8 % de las reimpresiones estaba dedicado a la masa de libros de horas (283.500 ejemplares) de toda clase: *Heures royales*, *Heures dédiées à Monseigneur le Dauphin*, *Heures nouvelles dédiées à Madame la Dauphine)* [62]. Tan enorme producción atestigua que a finales del siglo XVIII la aculturación cristiana se realizaba en gran medida mediante la palabra escrita, sobre todo si se tiene en cuenta que buen número de esos textos estaban explícitamente destinados al aprendizaje de las primeras lecturas en las escuelas: *Cantiques syllabaires français*, *Office de la Sainte Vierge suivi d'une méthode faci-*

---

[62] J. Brancolini y M. T. Boussy, "La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime", en F. Furet (ed.), *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, II, París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 3-35. Los datos de los dos manuscritos en los que está basado este estudio (Bibliothèque Nationale, Fonds Français, núms. 22018 y 22019, acaban de ser publicados por R. L. Dawson, *The French Booktrade and the "Permission simple" of 1777: Copyright and Public Domain with an Edition of the Permit Registers*, The Voltaire Foundation, 1992 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, n.° 301). Acerca de la fortuna corrida por *L'Ange Conducteur*, *vid.* M. Vernus, "Un best-seller de la littérature religieuse: *L'Ange Conducteur* du XVII^e au XIX^e siècles", en *Actes du 109^e Congrès National des Sociétés Savantes*, Dijon, 1984, Section d'Histoire Moderne et Contemporaine, t. I, *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècles*, 1, *Pastorale et prédications en France*, París, CTHS, 1984, pp. 231-244.

le pour apprendre les lectures et prononciations françaises, *Heures nouvelles d'école*, *Demi-psautier à l'usage des écoles*, etc.

Habremos de contentarnos aquí con breves observaciones acerca de los usos *colectivos* de esos textos. En el siglo XVII, las compañías en las que se agrupaban los círculos devotos de la élite practicaban la lectura colectiva: en sus primeras reuniones, los miembros de la Compañía del Santo Sacramento (que en su mayoría estaba formada por funcionarios regios) tomaron la costumbre de leer pasajes de la *Imitación de Cristo* o del *Combate espiritual* del teatino Lorenzo Scupoli; las "conferencias espirituales" a las que acudían en Limoges los miembros de la Compañía estaban dedicadas a la explicación del *Nuevo Testamento* o de un texto de piedad. Libros y opúsculos circulaban dentro del círculo devoto, y las biografías de los miembros fallecidos, como la *Vie de Monsieur de Renty*, publicada en 1651 por el jesuita Jean-Baptiste de Sainte-Jure, se destinaban a servir de modelo a los cofrades, manteniendo así entre ellos una unidad de espíritu y de proyectos. Al mismo tiempo, se utilizaban ampliamente las hojas volantes para difundir, fuera del círculo restringido de los miembros, hacia las cofradías parroquiales y demás sociedades de caridad, informaciones sobre las acciones a realizar (como misiones en el extranjero) y para recabar fondos [63]. En las congregaciones marianas fundadas por los jesuitas, toda una serie de *Horas*, de *Oficios*, de *Ejercicios espirituales* (primero en latín, luego en francés) sirvieron para apoyar la piedad de las *sodales*, y el apostolado mediante el libro, con la instalación de bibliotecas públicas, se difundió muy pronto, en especial en la Europa del norte, entre los artesanos, jóvenes o casados, de Amberes o de Colonia [64]. A nivel más modesto, las cofradías de

[63] *Vid.* A. Tallon, *La Compagnie du Saint-Sacrement*, París, Éditions du Cerf, 1990, pp. 37-47. La lectura espiritual en común está igualmente atestiguada en las cofradías de devoción milanesas a finales del siglo XVI y comienzos del XVII; *vid.* R. Bottoni, "Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento", en N. Raponi y A. Turchini (ed.), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Milán, Vita e Pensiero, 1992, pp. 247-277.

[64] *Vid.* L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, París, 1987, p. 137.

penitentes, del Santísimo Sacramento o de la Santísima Virgen de los centros urbanos disponían cada cual de su libro de Oficios, regularmente reeditado: *Office de la Glorieuse Vierge Marie*, destinado a la "compañía de seglares penitentes", *Heures de pénitens*, *Bréviaire à l'usage des pénitents blancs de Grenoble*, *Office du Très Saint Sacrement*; transmitidos por herencia del padre o de un pariente cercano, se conservaban celosamente en los hogares, y los cofrades más pobres se los compraban a veces a las viudas. Queda por hacer toda una recensión exacta de las ediciones de esos textos [65].

El catecismo

Los métodos y usos predominantes en la enseñanza del catecismo han ido variando de modo considerable, así como los manuales destinados a los párrocos o los maestros encargados de su inculcación, y el esfuerzo catequístico conoció fases de expansión y de repliegue antes de generalizarse en el siglo XIX. Pero desde el siglo XVI ya hay claros testimonios de un uso escolar del catecismo. En Italia del norte, las cofradías de la Doctrina Cristiana (que se inspiraban en el modelo de la *Compagnia dei Servi dei Puttini in Carità*, fundada por Castellino da Castello en 1539) llevaron a cabo, sobre todo durante los últimos años del siglo XVI, un copioso esfuerzo de catequesis mediante la creación de escuelas dominicales. Pero las modalidades de inculcación variaron de modo considerable: en la diócesis de Milán, si bien lo esencial seguía consistiendo en aprenderse *de memoria* la doctrina cristiana, muchos elementos vinieron a fomentar un aprendizaje de la lectura: la posesión personal, atestiguada, del *libreto* de catecismo que comenzaba por una tabla con el alfabeto del mismo tipo de letra que el texto catequístico; el hecho de apren-

---

[65] *Vid.* B. Dompnier y F. Hernández, "Les livres de piété des pénitents du XVIII[e] au XIX[e] siècle: la négation de la Révolution?", en *Provence Historique*, t. XXXIX (1989), pp. 257-271; M.-H. Froeschlé-Chopard, "La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété", en *Histoire. Économie. Société*, t. X (1991), pp. 229-316.

der codo con codo pocas palabras a la vez sobre el catecismo; y la existencia de un "canciller" que, además del maestro, enseñaba gratis a leer y a escribir. Pero, si bien en Milán o en Pavía las escuelas dominicales pudieron engendrar una capacidad embrionaria de lectura (siendo además sumamente favorable la relación cualitativa maestro/alumno), en otras partes, la enseñanza de la doctrina fue meramente oral: no consistía en murales que los niños tuvieran que mirar ni de libritos de posesión obligatoria, sino de una simple recitación de memoria: así sucedía en Bolonia o en Cremona, donde la lección se basaba solamente en escuchar al maestro [66].

En la Compañía de Jesús, ya en 1554 Ignacio de Loyola le había fijado a Pedro Canisio, decano entonces de la Facultad de Teología de Viena, un triple programa de trabajo para implantar la doctrina de la verdad católica entre los heréticos: los educadores tenían que proponer "a la juventud en conjunto un catecismo o un libro de doctrina cristiana conteniendo el resumen de la verdad católica para uso de los niños y los simples"; pero también sería de gran utilidad "un librito para los curas y pastores menos instruidos, redactado con el debido orden", con el fin de enseñarles "lo que deben decir a sus feligreses para que adopten o rechacen lo que debe serlo", y una Suma de teología escolástica "redactada de tal manera que a las mentes de las personas cultas de su tiempo, o de quienes creen serlo, no les resulte horrorosa" [67]. A esa exhortación, Pedro Canisio respondió efectivamente con la publicación de tres catecismos de diferentes niveles: en 1555 apareció en Viena una *Summa doctrinae christianae*, volumen escrito en latín de unas doscientas páginas, teóricamente destinado a uso de

---

[66] *Vid.* X. Toscani, "Le scuole della dottrina cristiana come fattore di alfabetizzazione", en *Società e storia*, n.º 26 (1984), pp. 757-781; P. F. Grendler, "Borromeo and the Schools of Christian Doctrine", en J. M. Headley y J. B. Tornaro (eds.), *San Carlo Borromeo Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Londres y Toronto, Associated University Press, 1988, pp. 158-171.

[67] Cartas de Ignacio de Loyola a Pedro Canisio, 13 de agosto de 1554, en Ignacio de Loyola, *Écrits*, París, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1991, p. 893.

la infancia *(pueritia)* cristiana. Dividido en cinco partes, ese texto, denso y ya consecuente de la longitud de las respuestas a las preguntas, fue incrementado en 1566 en una versión llamada "postridentina" con una larga explicación sobre la justificación, y luego retocado en 1577 por el teólogo de Lovaina Pierre Busée, que le aportó todas las autoridades escriturarias y patrísticas en apoyo de las respuestas. La *Summa* se convirtió entonces en un tratado de teología en cuatro volúmenes en cuarto, y correspondía más que nada al nivel superior de los deseados por san Ignacio de Loyola. El caso fue que en 1566 apareció en Ingolstadt, como suplemento de una gramática latina, un *Cathechismus minimus* dividido en cincuenta y dos preguntas y acompañado de las oraciones fundamentales: se trataba de un catecismo destinado a los párvulos que aprendían sus primeras letras y se iniciaban en la lengua latina. El dispositivo se completó con la publicación en Colonia de un *parvus Cathecismus catholicus* para uso de los escolares (pronto llamado *minor* para distinguirle de los otros dos), que comprendía ciento veinticuatro preguntas con arreglo al mismo plan que la *Summa theologica* [68]. El éxito de los catecismos de Canisio, que conocieron numerosísimas ediciones tanto en latín como el lengua vernácula, y tanto en los países de lengua alemana [69] como en los de lengua francesa [70], se debió a la expansión de los colegios de la Compañía (como lo atestiguan los lugares de edición, coincidentes con los de implantación de los colegios), donde de inmediato se pusieron de texto. El *Cathecismus parvus* se aprendía de memoria en las clases inferiores (de los diez a los trece años), mientras que el gran-

---

[68] Sobre el catecismo de Canisio, *vid.* O. Braunsberger, *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des Seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu*, Friburgo de Brisgovia, 1893.

[69] Acerca de las ediciones tanto en latín como en alemán de los catecismos de Canisio, *vid.* F. Streicher, *S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici*, I, 1-2, Roma-Múnich, 1933-1936.

[70] Sobre la expansión de Canisio en los países de lengua francesa, *vid.* G. Bedouelle, "L'influence des catéchismes de Canisius en France", en P. Colin, E. Germain, J. Joncheray y M. Venard, *Aux origines du catéchisme en France*, París, Desclée, 1989, pp. 67-86.

de se enseñaba en latín a los cursos superiores [71]. En Francia, los catecismos de Canisio suplantaron rápidamente al que había publicado Emond Auger (que a su vez había diversificado la oferta en tres tipos de obras), ya que este último presentaba la gran ventaja de seguir paso a paso el catecismo de Calvino para refutarle directamente en francés; y ese paralelismo de controversia se consideraba nefasto porque no respetaba la importancia de los temas doctrinales y presentaba "abiertamente" las herejías a la juventud: e inversamente, el de Canisio trataba la "justicia cristiana" con la distinción de los pecados, las obras de misericordia, los frutos y los dones del Espíritu Santo [72]. Por la fidelidad teológica que manifestaba al Concilio de Trento, y asimismo por su claridad pedagógica, el catecismo de Canisio se convirtió en el manual escolar de referencia para muchas generaciones de católicos formadas en los colegios.

La preocupación por poner las verdades católicas al alcance por lo menos de la memorización (ya que no siempre de la comprensión) de un público infantil fue sumamente precoz, y la división fue con frecuencia copiada por los obispos en los manuales diocesanos que publicaron en el transcurso del siglo XVII. En 1646, Jean-François de Gondi, arzobispo de París, mandó imprimir tres catecismos, uno "para los párvulos", otro "para los más adelantados en edad y capacidad", y el tercero "para aprender a prepararse como es debido para la primera comunión" [73]. En 1676, el catecismo llamado "de los tres Enriques", publicado por Henri de Laval, obispo de La Rochelle; Henri de Barillon, obispo de Luçon, y Henri Arnauld,

---

[71] *Vid.*, por ejemplo, las diferentes *ordo classium* y *ratio studiorum*, redactadas por el padre Ledesma, prefecto de estudios del Colegio romano en 1564, publicados en L. Lukács, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, t. II, Roma, 1974. En el Colegio romano, el catecismo se impartía los viernes durante media hora en dos aulas separadas. Los más jóvenes recitaban de memoria a sus maestros el catecismo todos los días, y los mayores, una o dos veces por semana; *ibíd.*, t. III, Roma, 1974, p. 371.

[72] *Vid.* las Actas de la congregación de la provincia de Aquitania en 1576, publicadas en L. Lukács, *Monumenta paedagogica...*, *op. cit.*, t. IV, Roma, 1981, pp. 287-288.

[73] *Vid.* E. Germain, "Du prône au catéchisme dans le diocèse de Paris", en P. Colin y otros, *Aux origines du catéchisme en France*, *op. cit.*, pp. 106-119.

obispo de Angers, fue un volumen triple: se componía del *primer catecismò* (27 páginas), destinado a los párvulos; el mediano (93 páginas) servía para que los "muchachitos" a partir de los siete u ocho años se preparasen para recibir la primera comunión; y el grande (382 páginas) estaba sobre todo dirigido a los párrocos para permitirles redactar la instrucción que tenían que impartir a sus feligreses en sus pláticas y catecismos [74]. La parroquia parisina de Saint-Nicolas du Chardonnet constituyó de hecho un verdadero laboratorio pedagógico en el que se inspiraron numerosos experimentos reformadores: no sólo se separó a los niños por grupos de niveles (los párvulos, los medianos —los "mediocres"— y los mayores), sino que se les facilitó todo un material pedagógico para apoyar las lecciones: los grabados de talla dulce representando los Misterios cristianos (cambiados con regularidad en función del avance del calendario litúrgico) eran explicados por el maestro, a la par que a los escolares se les repartían unas hojas volantes con breves resúmenes de la lección. Las enseñanzas abreviadas referidas a las fiestas se ordenaban con arreglo a una progresión correspondiente al grado de avance de los niños: "los más pequeños de quienes leen en francés" respondían a las primeras preguntas; las partes segunda y tercera que exponen las razones por las cuales la Iglesia festeja esas solemnidades estaban destinadas a los "medianos". Y en cuanto a los mayores, "más capacitados que los demás", respondían con las recompensas obtenidas por quienes cumplían como era debido "las prácticas morales de las solemnidades". Las enseñanzas se escribieron y pensaron aquí en función de una pedagogía específica que diferenciaba a los escolares por niveles de competencia adquirida, y san Juan Bautista de La Salle le tomó mucho prestado en el programa de sus Escuelas Cristianas a los experimentos llevados a cabo en Saint-Nicolas du Chardonnet [75].

---

[74] *Vid.* L. Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle...*, *op. cit.*, pp. 276-277.

[75] Acerca de la catequesis en la parroquia de Saint-Nicolas du Chardonnet, *vid.* D. Julia, "La leçon du catéchisme dans l'École Paroissiale (1654)", en P. Colin y otros, *Aux origines du catéchisme en France*, *op. cit.*, pp. 160-187.

Aunque la adaptación al entendimiento por parte de públicos diferenciados seguía siendo un objetivo ampliamente compartido [76], no cabe, sin embargo, suponer una extensión generalizada al método puesto en práctica en una parroquia piloto de la capital: a lo largo de los siglos de la época moderna, la Iglesia aplicó durante bastante tiempo una catequesis puramente *oral*, en la cual únicamente el clérigo o maestro disponía del manual: lo que a la Iglesia le importaba era ante todo que los feligreses fueran instruidos acerca de las verdades de su religión. Algunos obispos llegaron incluso a redactar catecismos en el *patois* local: tras su primera visita pastoral, François-Placide de Baudry de Piencourt, obispo de Mende (Lozère), mandó componer un catecismo en lengua de oc, "con el propósito de hacer más inteligibles a las gentes de la montaña las primeras verdades de la religión, cuyo conocimiento es necesario para la salvación, y que más de uno ignoraba debido a la dificultad que tenían de entender la lengua francesa"; lo que pretendía era "dar leche a quienes están todavía, por así decirlo, en la infancia del cristianismo" [77]. Y a poco de su llegada a la diócesis de Auch (Gers) en 1746, Jean-François de Montillet mandó redactar un catecismo en francés que había de ser enseñado en casi todas partes en "lengua vulgar"; en la segunda edición de ese manual se congratulaba ya de los resultados obtenidos:

---

[76] *Vid.*, por ejemplo, el *Catéchisme ou abrégés de la doctrine chrétienne ci-devant intitulé Catéchisme de Bourges*, redactado por el párroco de Saint-Sulpice en París a finales del siglo XVII, apellidado La Chétardie. Seguimos la edición parisina, publicada en 1707, en la que el autor escribía: "Monseñor nuestro prelado ha querido que las preguntas y respuestas fuesen claras y breves, como las que aquí se hallarán, y que nos atengamos a ellas exactamente, sin casi variar nunca, persuadidos de que nada se imprime mejor en las mentes de los niños que las mismas cosas repetidas e inculcadas con frecuencia y en los mismos términos [...] Monseñor confía en obtener copioso fruto de este compendio, ya que se ha visto a través de una experiencia larga y bien meditada que los niños son capaces de eso, pero que no son capaces más que de eso, porque hemos estudiado en sus ideas y sus expresiones lo que les era fácil de concebir, retener y repetir, y a ello nos hemos atenido".

[77] *Vid.* Instrucción pastoral del obispo a los curas párrocos, al frente del *Catéchisme abrégé de la doctrine chrétienne imprimé par l'ordre de Monseigneur l'évêque de Mende pour l'usage de son diocèse*, Mende, 2 vols., 1684.

¡Qué hermoso espectáculo, tanto para los fieles como para nosotros, el ver a más de la mitad de los jóvenes, inclusive de las parroquias del campo, en las que casi nadie sabe leer, recitando, sin embargo, el catecismo entero! ¡Y los que eran menos capaces de aprender de memoria, puntualmente instruidos del resumen de todo lo que es preciso saber acerca de nuestros misterios, sobre los mandamientos de la Iglesia, sobre los sacramentos y las disposiciones requeridas para recibirlos con dignidad!

De todos modos, la segunda edición se reveló necesaria tanto para acortar determinado número de preguntas y de respuestas "debido a la poca facilidad de las gentes del campo" y abreviar las oraciones, adecuándolas algo más "a la memoria y la capacidad de la gran mayoría de los niños" como para dar al francés un aire y unas expresiones que puedan ser vertidas como palabra por palabra al idioma usual en la diócesis, con el fin de que la traducción fuese por doquier la misma, ya que la mínima diferencia en ese terreno desconcertaría a los niños" [78]. Se trataba desde luego de una catequesis de mera recitación, en la cual las memorias de los niños se llenaban con las preguntas y respuestas. En ese terreno, en el siglo XVIII se daba una diferencia sensible entre las catequesis del sur de Francia, que en su mayor parte solían ser de este tipo, y las del norte y nordeste, en las que el catecismo era un libro de texto que los escolares se leían, antes de aprendérselo de memoria [79]. Charles de Caylus, obispo de Auxerre (Yon-

---

[78] "Avertissement de Monseigneur l'Archevêque d'Auch sur la nouvelle édition du Catéchisme à l'usage de son Diocèse", 4 de agosto de 1764, *Catéchisme à l'usage du diocèse d'Auch*, edición de 1764.

[79] Valgan tres ejemplos: el reglamento para las escuelas de la diócesis de Toul, dictado el 10 de marzo de 1695 por Henri de Thyard de Bissy, recomendaba a los maestros que hicieran recitar el catecismo dos veces por semana, y cuidar que "cada niño tenga su catecismo". Por su lado, la instrucción pastoral de Pierre Sabatier, obispo de Amiens, de fecha 25 de julio de 1707, exigía a los maestros que se supieran "el catecismo entero con facilidad y no tuvieran que recurrir a tener el libro en la mano, lo cual parece indecente por parte de quienes deben estar perfectamente instruidos de lo que enseñan a los demás"; en cambio, el libro de catecismo

ne), ponía de relieve por su lado que el catecismo impartido en la iglesia por el párroco sacaba gran provecho del enseñados por los maestros en las escuelas menores:

Resulta evidente que los niños a los que se enseña a leer tienen la mente más abierta para entender y retener los principios de la fe que se les enseñan. Muy ardua es la frecuente labor necesaria para lograr que penetren las verdades esenciales de la religión en la cabeza de los niños, o de las personas mayores que no saben leer, y la facilidad con la que olvidan lo aprendido en el catecismo en cuanto dejan de acudir. En cambio, los que saben leer están siempre en disposición de recordar mediante la lectura lo que se hubiera borrado de su memoria [80].

Efectivamente, la pregunta que se formulaban cada vez con mayor frecuencia los catequistas era la de la relación entre memorización y acceso real al sentido. Esa razón fundamental fue la que le hizo optar a Claude Fleury por el método *histórico*: en ese terreno, el *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire et la doctrine chrétienne* fue una revolución copernicana. Claude Fleury se insurgía contra el *estilo* de los catecismos diocesanos de su época:

No se puede negar que el estilo de los catecismos es muy seco, y que a los niños les cuesta mucho trabajo el retenerlos, y más aún el entenderlos. Pero las primeras impresiones son las más fuertes, y muchos conservan toda su vida una aversión secreta por esa instrucción que tanto les cansó en su infancia.

En opinión de Fleury, el defecto fundamental de los catecismos era el de haber sido redactados por "teólogos nutridos en la escuela, que no hicieron más que extraer de cada tra-

---

debía servir "de primer libro en francés detrás del abecedario". Y en 1744, el sínodo de la diócesis de Boulogne decidió que "el catecismo será el primer libro de lectura para los niños que hayan superado el abecedario".

[80] Ch. de Caylus, *Avis et instructions sur les ordonnances publiées dans le synode tenu au palais épiscopal les 18 et 19 juin 1738*, París, 1742, p. 168.

tado de teología las definiciones y divisiones que consideraron más necesarias, traduciéndolas en lengua vulgar sin molestarse en cambiarles el estilo". Y es así que el método y el estilo de la teología escolástica no era apropiado más que para quienes habían estudiado "la lógica y demás parte de la filosofía, como suelen hacerlo los teólogos". Claude Fleury apostaba por el entendimiento del sentido de las verdades cristianas:

> No es creer el saberse de memoria unas cuantas palabras sin entender su sentido. No se cree con la boca, sino con el corazón [...] No cabe decir que yo crea [el misterio de la Trinidad] si no tengo la menor idea de él, si sólo tengo mi memoria cargada de un sonido de palabras que no son tan desconocidas como las de una lengua extranjera. Y eso es el lenguaje escolástico para quienes no le han estudiado.

De ahí la preocupación constante de Claude Fleury de recurrir a la experiencia de todos los siglos y de seguir, para enseñar la religión, el método "de la narración y de la simple deducción de los hechos en la que se basaban los dogmas y los preceptos de moral". "Todo el mundo puede entender y retener una historia [...] Sobre todo, los más ávidos son los niños". En lo sucesivo, con Fleury, la *narración*, el *relato* se hallaba en el meollo del catecismo: no se trataba ya de *historias* o de *Vidas de santos* que insistían en lo maravilloso; se trataba de la *Historia Sagrada* [81]. Ese descubrimiento fue capital, y resulta comprensible que el *Catéchisme historique* de Fleury se convirtiera bien pronto, y hasta mediado el siglo XIX, en uno de los *best sellers* de la edición francesa. Además, otros catecismos, como el de Bossuet, obispo de Meaux, se inspiraron sin lugar a dudas en la innovación de Fleury y reinsertaron el relato de la historia de la salvación en la exposición del dogma [82].

---

[81] Todas las citas están tomadas de la advertencia "Du dessein et de l'usage de ce catéchisme" que precede al *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire et la doctrine chrétienne*, París, 1683, de Claude Fleury.

[82] *Vid.* sobre ese tema F. Brossier, S. Duguet, E. Germain y J. Joncheray, *Catéchismes, mémoires d'un temps: 1687. Les manuels diocésains de Paris et de Meaux (Bossuet)*, París, Desclée, 1988.

Las lecturas de los analfabetos

Voluntariamente, Claude Fleury acompañó su catecismo histórico de grabados "con el fin de que sirva conjuntamente de catecismo y de figuración de la historia sagrada". Porque, como afirmaba, las estampas "son muy apropiadas para llamar la atención de los niños y par fijar su memoria; y son la escritura de los ignorantes", y confesaba inspirarse en la "excelente" de los resúmenes de Historia del Antiguo y el Nuevo Testamento, "acompañados de figuras". De hecho, el género *Figuras de la Biblia*, que añadía un comentario a las imágenes representando diversos episodios de la Sagrada Escritura, constituyó para muchos niños una primera entrada en la lectura. Como hace observar Claude Fleury, "no cabe duda que los libros llenos de figuras son de elevado precio para que los tengan los pobres, que son quienes más necesitan de esas enseñanzas" [83], y los grabados de talla dulce de la Biblia llamada de Royaumont se hallaban fuera del alcance de las fortunas modestas: pero bien atestiguado está el uso colectivo de ella: se la leía oralmente en el seminario mayor de Autun dirigido por los sulpicianos [84], en el seminario menor jansenista del hospicio de Bicêtre, donde fue llevado de joven el escritor Nicolas Rétif de la Bretonne [85], así como en las escuelas de caridad del arrabal parisino de Saint-Antoine [86]. Aparte de ese libro caro, que era propiedad del establecimiento, existía todo un abanico de ediciones más modestas, como esas *Figuras de la Biblia* de la *Bibliothèque bleue* de Troyes (capital de la

---

[83] C. Fleury, "Du dessein et de l'usage du catéchisme", *Catéchisme historique, op. cit.*

[84] La lectura de la Biblia de Royaumont se llevaba a cabo en los años 1680-1692; *vid.* la carta de monsieur Tronson a monsieur Le Vayer de Bressac, rector del seminario de Autun, de 14 de diciembre de 1692, en L. Tronson, *Correspondance, lettres choisises, anotées et publiées par L. Bertrand*, t. I, París, Victor Lecoffre, 1904, pp. 161-162.

[85] N. A. Rétif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas*, t. I, París, Éditions Jean-Jacques Pauvert, 1959, p. 187.

[86] Ciudadano Renaud, *Mémoire historique sur la ci-devant communauté des écoles chrétiennes du faubourg Saint-Antoine*, París, año XII [1805], p. 20.

Champaña). Es posible que justamente fuera en una de esas ediciones donde el joven troyano Grosley aprendiera a leer, gracias a los buenos cuidados de la sirvienta Marie, analfabeta ella, que se sabía de memoria el texto que acompañaba a las *Figuras:*

> Media hora en las veladas se dedicaba a una lectura que yo realizaba en las *Figuras de la Biblia.* Me obligaba a repetir cada frase hasta que ella la entendiera de manera que pudiera captar el sentido, y de ese modo me llevaba a entenderle yo. Cuando leía sin detenerme en los puntos y comas, daba golpecitos en el libro con la punta del huso, mandándome parar [87].

Más difícil nos resulta evaluar cuál pudo ser el impacto de los libritos repartidos a profusión con ocasión de las misiones. No cabe duda de que la misión era ante todo palabra y espectáculo destinados a conmover, convertir y reconciliar a toda una comunidad de feligreses. No obstante, los misioneros se hicieron acompañar en sus giras de libreros o buhoneros encargados de difundir la piadosa pacotilla de rosarios, medallas y estampas, y asimismo de folletos y libritos destinados a prolongar los efectos de la misión. En las décadas de 1640 a 1660, el jesuita Julien Maunoir se hizo acompañar en Bretaña por un buhonero, Guillaume Yvonnic, quien durante quince años se encargó de la difusión de libritos con cánticos espirituales en bretón [88]. Es el mismo tipo de literatura espiritual que se encuentra en los catálogos de libreros bretones de Vannes, Morlaix o Quimper a finales del siglo XVII y en el XVIII [89]. En el *Manuel de la Mission à l'usage des Capucins de la Province de Paris* (1702), el padre Albert de Paris aconse-

---

[87] *Vie de M. Grosley, écrite en partie par lui-même, continuée et publiée par l'abbé Maydieu, chanoine de l'Église de Troyes en Champagne, dédiée à un inconnu*, París, 1787, p. 14. Las *Figuras de la Biblia* figuran entre los manuales escolares utilizados en el colegio de Troyes, con toda seguridad en ediciones locales.

[88] X. A. Séjourné, *Histoire du vénérable serviteur de Dieu, Julien Manoir*, París-Poitiers, H. Dudin, 1885, p. 214.

[89] *Vid.* G. Le Menn, "Les catalogues des librairies bretons (1695-1746)", en *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, t. LXII (1985), pp. 301-311.

jaba a los misioneros que no distribuyeran ellos mismos los libros, "sino solamente comunicar [de antemano nuestro paso] a algún impresor de la localidad donde realizaremos la misión, y ya se cuidará él de proveerse". Así pues, los libreros editaban un "Catálogo de libros de los que es conveniente proveerse en la misión: preces, cánticos, *Guide du salut, Réglement des familles, Leçons du Calvaire pour apprendre à se préparer à une bonne mort*" [90]. En el Franco Condado, los misioneros de Beaupré llevaron a cabo 260 misiones en la primera mitad del siglo XVIII: en sus giras les siguieron con regularidad por lo menos dos libreros de la región del Jura, Denis Raillard, de Salins, y Jean-Baptiste Tonnet, de Dôle; si bien como revelan los inventarios por fallecimiento, el libro seguía siendo un bien escaso en la sociedad jurasiana del siglo XVIII (un 23% de los inventarios indican libros entre los libreros, un 19% entre los artesanos, pero sólo un 6% entre las diversas categorías de campesinos), y se trataba en su mayoría de libros religiosos (del 70% al 90% de los libros consignados), y las misiones desempeñaron sin duda alguna un papel principal en su difusión [91]. Las misiones jesuíticas en Alsacia y Alemania se vieron acompañadas de una difusión idéntica de libritos piadosos, que insistían en los puntos clave de la doctrina católica (de ahí su aspecto de verdadero catecismo), en las devociones tradicionales de las regiones renanas y germánicas (devoción a las Cinco Llagas de Cristo, por ejemplo) y en la importancia de los santos jesuitas (san Francisco Javier, san Ignacio de Loyola) [92]. Las

---

[90] *Vid.* M. Foisil, "Un jésuite normand missionnaire en Basse-Normandie. Pierre Sandret, 1658-1738", en *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 81 (1974), pp. 537-552.

[91] *Vid.* J.-B. Bergier, *Histoire de la communauté de prêtres-missionnaires de Beaussé et des missions faites en Franche-Comté depuis 1676 jusqu'en 1850*, Besançon, Cyprien Monnot, 1853; M. Vernus, "La diffusion du petit livre de piété et de la bimbeloterie religieuse dans le Jura (au XVIII[e] siècle)", en *Actes du 103[e] Congrès national des Sociétés Savantes, Caen 1980*, Section d'Histoire Moderne et Contemporaine, t. I, París, CTHS, 1983, pp. 127-141.

[92] *Vid.* L. Châtellier, "Livres et missions rurales au XVIII[e] siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques", en H. E. Bödeker, G. Chaix y P. Veit, *Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 183-193.

cantidades difundidas fueron desde luego enormes en relación con los ejemplares que hemos conservado: si nos atenemos únicamente al libro de contabilidad de Pierre Leroux, modesto librero de Rodez (Aveyron), veremos que tenía una cuenta con un "paquetero" de Murat (Cantal), Michel Chappat, "que sigue a los reverendos padres de la misión": entre 1670 y 1678, le envió 3.425 libritos de misión, 1.500 de canciones, 500 oraciones en forma de cartel y 150 libritos del Ángelus, amén de estampas en talla dulce sin número; esas anotaciones, puntuales y localizadas, nos permiten imaginar la masa de libritos que pudieron difundirse [93].

¿Cuál era el uso que se hacía de esos libros? La insistencia en los libritos de las misiones jesuíticas alemanas acerca del poder de san Ignacio contra la nefasta influencia de los demonios da que pensar que los libritos de misión pudieron tal vez servir de acompañamiento a algún rito de conjuro de las fuerzas del mal. Para los misioneros, la introducción de los libros "buenos" tenía la finalidad de sustituir las prácticas supersticiosas o de magia por prácticas ortodoxas (oraciones y práctica asidua de los sacramentos). En el *Bouquet de la Mission* que publicó en 1700, Jean Leuduger, escolástico de la catedral de Saint-Brieuc, que dirigió numerosas misiones por Bretaña, confesaba claramente que realizó "un compendio de todo lo que se dice en los sermones, diálogos y demás ejercicios de la misión [...] para que os acordéis de lo que habéis aprendido en las misiones, y renovéis de cuando en cuando los buenos sentimientos y las santas resoluciones que habéis tomado" [94]. Un capítulo entero estaba dedicado a la lectura espiritual, dispensando consejos, clásicos desde los Padres, acerca de la

[93] Archivos privados del señor Carrère, Rodez, *Libro de contabilidad del librero Leroux*. A Michel Chappat también se le denominaba "quincallero".

[94] J. Leuduger, *Le Bouquet de la Mission ou l'Abrégé des Veritez et Maximes que l'on enseigne dans les Missions*, revisado, corregido y aumentado por su autor, Rennes, Veuve de Mathurin Denys, 1700. La cita está tomada del "Préface aux peuples de la campagne". Louis-Marie Grignion de Montfort se formó en la actividad misionera junto a Jean Leuduger; *vid.* J. B. Blain, *Abrégé de la vie de Louis-Marie Grignon de Montfort*, texto establecido, presentado y anotado por L. Pérous, Roma, Centre Internacional Montfortain, 1973, pp. 146-148.

manera de "degustar" y "saborear" los textos, y brindando una lista de libros "buenos", desde el *Pensez-y bien* del jesuita De Barry y la *Imitación de Jesucristo* hasta los compendios espirituales, también clásicos, de san Francisco de Sales, fray Luis de Granada, Alonso Rodríguez o Lorenzo Scupoli. Hasta a los analfabetos se les invitaba a poseer libros:

Aunque no sepáis leer, no dejéis de poseer libros buenos, con el fin de hacéroslos leer por los demás. Así hacía la criada Armelle Nicolas, muerta en Vannes [Morbihan] en olor de santidad. Siempre llevaba consigo la *Imitación de Jesucristo*, y cuando daba con alguna persona que supiera leer, la rogaba que le leyera unas líneas de su libro, y luego se detenía para reflexionar [95].

¿Fue frecuente el modelo espiritual de esa devota analfabeta? No nos lo han confiado quienes hayan vivido semejante experiencia.

[95] J. Leuduger, *Le Bouquet de la Mission*, *op. cit.*, p. 308.

Lecturas y lectores "populares" desde el Renacimiento hasta la época clásica

Roger Chartier

La búsqueda de lectores "populares" del Renacimiento, de entre mediados del siglo XV y mediados del XVII, siguió durante mucho tiempo los caminos trazados por la historia del libro tal como se desarrolló a raíz de la publicación del libro pionero de Lucien Febvre y Henri-Jean Martin [1]. Se trataba ante todo de caracterizar a las diferentes poblaciones de lectores (y lectoras) partiendo de la reconstrucción de la desigual presencia del libro en el seno de los diversos grupos sociales de una ciudad o una región. La contestación a la pregunta "¿qué leían?" venía enunciada a partir de una sociografía de la posesión del libro. Y la respuesta a la pregunta "¿quiénes leían qué?", a partir de la localización de títulos y géneros (distribuidos en grandes categorías bibliográficas) propios de cada conjunto social.

Lo cual nos lleva a diversos corolarios. En primer lugar, la preferencia otorgada a ciertas fuentes masivas que permiten un tratamiento seriado y cuantitativo de datos homogéneos, repetidos, comparables: así sucede en los inventarios por fallecimiento o los catálogos impresos de ventas de bibliotecas. Luego, la construcción de indicadores que identifican toda una serie de apartados culturales, más allá de la gran división entre cultos y analfabetos, en función de la presencia o la ausencia de libros, del número de obras poseídas, de la naturaleza de los títulos mencionados en los inventarios o los catálogos.

Esas investigaciones, sin duda más numerosas para el siglo XVIII que en los anteriores, han aportado importantes resultados. Los estudios monográficos efectuados por lo general a escala de una ciudad han sacado a relucir una presencia del

---

[1] Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, París, Albin Michel, 1958 (Col. L'Évolution de l'Humanité).

libro más considerable que lo que cabía esperar en los estamentos de artesanos y mercaderes. En Valencia, entre 1474 y 1550, donde una tercera parte de los inventarios menciona libros, tal es el caso del 14% de los de artesanos del tejido y el 10% de los demás trabajadores manuales [2]. En Amiens, en los años de 1503-1576, el libro aparece en uno de cada cinco inventarios por fallecimiento; entre los mercaderes y artesanos, en uno de cada diez (en realidad, en el 11% de los inventarios de esas categorías) [3]. En Canterbury, un poco más adelante, entre 1620 y 1640, la mitad de los inventarios indica la presencia de impresos, y los porcentajes son, respectivamente, de un 45% de artesanos del vestido, de un 36% de obreros de la construcción y de un 32% de labradores que vivían en la ciudad [4]. O sea que, en las ciudades del Renacimiento, en ninguna parte eran cosa rara los libros en los ambientes populares. Cierto es que sólo una minoría los poseía, pero una minoría nunca despreciable y que puede llegar a ser una parte importante de la población considerada.

¿Cabe darse por contento con esa primera tanda de datos obtenidos? En posible que no. La desigual posesión de libros tal y como la registran los inventarios o los catálogos es un tanto engañosa. Por un lado, no tiene en cuenta más que las obras cuyo valor justificaba su inclusión en el inventario de bienes o con ocasión de una venta en pública subasta. Por otro lado, no permite llegar a conocer la lectura de libros que los lectores no poseían pero se los prestaron, los leyeron en casa ajena o los escucharon leer. Y por último, establece unas

---

[2] Philippe Berger, "La lecture à Valence de 1474 à 1560. Évolution des comportements en fonction des milieux sociaux", en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Colloque de la Casa de Velázquez, París, A.D.P.F., 1961, pp. 97-107, y *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987.

[3] André Labarre, *Le livre dans la vie amiénoise du XVI^e siècle. L'enseignement des inventaires après décès, 1503-1576*, París-Lovaina, Éditions Nauwelaerts, 1971.

[4] P. Clark, "The Ownership of Book in England, 1560-1640: the Example of Some Kentish Townsfolk", en Lawrence Stone (ed.), *Schooling and Society. Studies in the History of Education*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 95-111.

diferencias culturales fijas en las diferencias de reparto, siendo así que, incluso en el Renacimiento, solían ser los *mismos* textos y con frecuencia los *mismos* libros los que circulaban en todos los estamentos sociales. Por consiguiente, hay que sustituir la constatación que lleva a considerar "populares" los títulos y géneros encontrados entre los artesanos y mercaderes por otro enfoque que trate de determinar los diferentes usos y lecturas de los mismos textos por diferentes lectores/as.

Lecturas compartidas

Dos constataciones subtienden ese proyecto. En primer lugar, es evidente que los lectores "populares" se hallaban en posesión de libros que no les estaban especialmente destinados. Menocchio, el molinero del Friul, leía la Biblia en lengua vernácula, el *Fioretto della Bibbia*, la traducción de la *Legenda aurea*, *Il cavallier Suane da Mandavilla* —que era una traducción de los *Viajes* de Mandeville—, y el *Decamerón*. Por tanto, lo que caracterizaba a Menocchio como lector "popular" no era el *corpus* de sus lecturas, sino su manera de leer, comprender y utilizar al servicio de una cosmología original los textos a los que tenía acceso [5].

De la misma manera, los labradores, artesanos y mercaderes de la diócesis de Cuenca interrogados por la Inquisición entre 1560 y 1610 leían lo mismo que otros, más acomodados, leían igualmente: libros de devoción, vidas de santos y novelas de caballería, las *caballerías* [6]. Esa comprobación permite dar un nuevo sesgo al diagnóstico formulado acerca del público de las novelas de caballería, considerado fundamentalmente noble [7]. Ese juicio, totalmente clásico en la historia literaria,

---

[5] Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500*, Turín, Einaudi Editore, 1976 [Trad. castellana, *El queso y los gusanos. El universo de un molinero del siglo XVI*, Madrid, Muchnik, 1981].

[6] Sara T. Nalle, "Literacy and Culture in Early Modern Castile", en *Past and Present*, 125 (noviembre de 1989), pp. 65-96.

[7] Maxime Chevalier, "El público de las novelas de caballerías", en *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976, pp. 65-103.

descansaba en tres líneas principales. La primera resaltaba la *afición* aristocrática por el género, partiendo de testimonios singulares (cartas, memorias, vidas, empezando por la *Vida* de santa Teresa de Ávila) [8] que atestiguaban su éxito tanto entre la nobleza de corte como entre la nobleza de armas. La segunda ponía de relieve el estrecho vínculo entre el gusto de los nobles por la imagen sublimada, nostálgica, de una vida caballeresca libre, independiente y girovaga, en la época en que precisamente se iniciaba el proceso de fijación de la aristocracia en la corte y las ciudades. La tercera remitía al estatuto de ficción de algunos testimonios de lecturas populares de las *caballerías*, empezando por el capítulo XXXIII de la Primera Parte del *Quijote*, donde los segadores congregados en la venta de Juan Palomeque escuchan la lectura de tres novelas (*Los cuatro libros del valeroso caballero don Cirongilio de Tracia* de Bernardo Vargas, la *Primera parte de la grande historia del muy animoso y esforzado príncipe Felixmarte de Hircania* de Melchor de Ortega y la *Crónica del Gran Capitán Gonzalo Hernández de Córdoba y Aguilar. Con la vida del caballero Diego García de Paredes)* que ni ellos ni el ventero habían comprado, sino que los encontraron en una maletilla vieja abandonada por un viajero. Sin embargo, el diagnóstico era inapelable: "Las novelas eran leídas por las clases nobles y elevadas y, tal vez, por algunos miembros acomodados de la burguesía. Desde luego, no los leían, o no se los leían, a los campesinos" [9].

Las declaraciones de los acusados ante los tribunales de la Inquisición obligan a rectificar esa opinión tajante. En la diócesis de Cuenca, entre 1560 y 1610, siete labradores, seis mercaderes y un artesano confesaron haber leído libros de caba-

---

[8] Marcel Bataillon, "Santa Teresa, lectora de libros de caballerías", en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 21-23.

[9] Daniel Eisenberg, "Who Read the Romances of Chivalry?, en *Kentucky Romance Quarterly*, XX (1973), pp. 209-233; e *ibíd.*, *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*, Newark, Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 1982, pp. 89-118; la cita, de "Who Read...?", p. 105.

llerías. Formaban la casi totalidad de los diecisiete reos que mencionaron esa lectura. Eran lectores jóvenes (las dos terceras partes tenían menos de treinta años) y en su mayoría solteros (doce de los diecisiete). La edad y la condición social definen, pues, al público de las novelas de caballería en sus diferencias con el de la literatura clásica y humanista, más burgués y más joven todavía debido a la presencia de estudiantes de las escuelas latinas, y con el de las obras devotas (instrucciones religiosas, vidas de santos, libros de preces) que era mucho más numeroso (91 lectores/as), de más edad, compuesto principalmente por viudos/as y de personas casadas pertenecientes a todas las clases sociales.

El análisis ejemplar de Sara T. Nalle apunta una doble lección. Por un lado, demuestra que las cesuras culturales no estaban ni obligatoriamente, ni quizá mayoritariamente, dominadas por el estatuto socioprofesional. La edad, el estado civil y el currículum educativo (aparte, una misma confesión, la pertenencia a un cuerpo, la residencia en un mismo territorio) pueden definir, más aún que la condición social en sentido estricto, la identidad específica de un público de lectores. Por otro lado, el estudio atestigua que no hay lecturas exclusivas: así como los libros devotos no eran patrimonio reservado únicamente a los lectores populares, las novelas de caballería (pese a su gran formato y su elevado precio) tampoco eran coto vedado de las élites nobles y acomodadas. Aunque los humildes no los poseyeran, sí pudieron, como los segadores del *Quijote*, escucharlos leer.

El mercado popular de lo impreso

La segunda razón que obliga a tener en cuenta los usos más que las reparticiones, las maneras de leer más que la posesión de libros, tienen relación con las estrategias de la librería. Por doquier en Europa, y con mayor o menor precocidad según los países, los libreros-editores más audaces se inventaron un mercado popular de lo impreso. Conquistar esa clientela "popular" —en el doble sentido de la palabra: era numerosa y la componían los lectores más humildes (artesanos,

tenderos, pequeños mercaderes, élites aldeanas) [10]— daba por supuestas varias condiciones: una fórmula editorial que bajase los costes de producción y, por ende, el precio de venta; la distribución mediante la buhonería, urbana y rural; y la elección de textos o de géneros susceptibles de captar al mayor número posible de lectores y, entre ellos, a los menos afortunados. El fruto de todas esas estrategias editoriales fue el difundir entre lectores "populares" unos textos que anteriormente conocieron, en otra forma impresa, una circulación restringida a los notables o los cultos, o bien unos textos que, en un mismo periodo, conocieron varias formas de edición, dirigidas a públicos muy diversos.

Así sucedió, por ejemplo, con los *romances*, brindados para la lectura (y el cante) en su doble forma de *pliegos sueltos* (el más antiguo que publicaba un romance data de 1510) y de compilaciones. El *Cancionero general* de Hernando del Castillo de 1511 contenía cuarenta y ocho; le siguieron el *Cancionero de romances* publicado por Martín Nucio en Amberes en 1547 ó 1548, los *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la crónica de España* (Sevilla, hacia 1549), la *Silva de Romances* (Zaragoza, 1551) y la *Silva de varios romances* (Barcelona, 1561)[11]. Esa doble circulación —de textos singulares impresos en una sola hoja de formato en cuarto, de colecciones que reunían varias decenas o centenares de poemas en una misma obra— nos da idea de los múltiples intercambios de que fueron objeto los romances: entre tradición oral y fijación impresa, entre las diversas versiones impresas que se copiaban una a la otra, entre las diversas generaciones de textos, desde el *romancero viejo* a los *romances nuevos* compuestos a fina-

---

[10] Acerca de las diversas definiciones de lo "popular", *vid.* Lawrence Levine, "The Folklore of Industrial Society: Popular Culture and Its Audience", en *American Historical Review*, vol. 97, n.º 5 (diciembre de 1992, pp. 1396-1399, en esp. p. 1373; y Roger Chartier, "Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico", en *Manuscrits*, n.º 12 (enero de 1994), pp. 43-62.

[11] *Vid.* la síntesis de Paloma Díaz-Mas, "Prólogo", en *Romancero*. Edición y prólogo y notas de Paloma Díaz-Mas. Con un estudio preliminar de Samuel G. Armistead, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 1-50. (Col. "Biblioteca Clásica").

les del siglo XVI por poetas cultos (entre ellos, Lope de Vega o Góngora), o a los romances de ciego o de cordel, escritos entre el siglo XVII y el XIX por autores especializados para el público popular urbano [12]. En esas trayectorias múltiples que hicieron que el romance estuviera "en la base de la cultura literaria de prácticamente todos los estamentos sociales, pues todos habían oído, leído, cantado y aprendido romances" [13], la invención de una fórmula editorial específica, la del pliego suelto, desempeñó un papel específico. Su forma (originariamente, una hoja o media hoja plegada en un cuadernillo de ocho o cuatro páginas de formato en cuarto) [14] era la condición indispensable de una amplia circulación de cualquier tipo de romance. Ajustaba el objeto impreso a la forma poética en sí, siendo un pie forzado para las nuevas creaciones [15]; alimentaba el comercio de los buhoneros y los vendedores ambulantes ciegos [16]; y ponía al alcance de todos, hasta de los menos afortu-

---

[12] *Vid.* los repertorios de Antonio Rodríguez Moñino, *Diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, Madrid, Castalia, 1970, e *ibíd.*, *Manual bibliográfico de cancioneros y romanceros impresos durante el siglo XVI*, Madrid, Castalia, 1973; y de Giuliana Piacentini, *Ensayo de una bibliografía analítica del romancero antiguo. Los textos (siglos XV y XVI)*, I, *Los pliegos sueltos*, Pisa, Guardini, 1981, e *ibíd.*, *Ensayo de una bibliografía analítica...*, *op. cit.*, II, *Cancioneros y romanceros*. Sobre los romances nuevos y los pliegos sueltos en el siglo XVII, *vid.* María Cruz García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973.

[13] Paloma Díaz-Mas, "Prólogo", cit., p. 32.

[14] La definición del "pliego" puede extenderse más allá de esa forma original. El límite máximo del "pliego suelto" es de 32 páginas "y aún más" (o sea, cuatro pliegos de imprenta y más) para Antonio Rodríguez Moñino en *Diccionario bibliográfico...*, *op. cit.*, p. 11; de 32 páginas (o sea, cuatro pliegos) para María Cruz García de Enterría en *Sociedad y poesía de cordel...*, *op. cit.*, p. 61; y de 32 páginas "y aún más" para Joaquín Marco en *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX (Una aproximación a los pliegos de cordel)*, Madrid, Taurus, 1977, p. 33.

[15] Víctor Infantes, "Los pliegos sueltos poéticos: constitución tipográfica y contenido literario (1482-1600)", en *En el Siglo de Oro. Estudios y textos de literatura áurea*, Potomac, Scripta Humanistica, 1992, pp. 47-58.

[16] Jean-François Botrel, "Les aveugles colporteurs d'imprimés en Espagne", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo IX (1973), pp. 417-482, I, "La confrérie des aveugles de Madrid et la vente des imprimés du monopole à la liberté du commerce (1581-1836)", e *ibíd.*, tomo V (1974), pp. 233-271, II, "Les aveugles considérés comme mass-media".

nados, un repertorio de textos susceptibles de múltiples usos, para acompañar el trabajo o la fiesta, para aprender a leer o para pasar el tiempo.

En la Inglaterra del siglo XVI, las *broadside ballads* eran el equivalente de los *pliegos sueltos poéticos*. Portadoras de textos religiosos o seglares que ocupaban una sola cara, y vendidas por los buhoneros (como el Autocyclus de *Winter's Tale*), las *ballads* constituían un género tanto poético como editorial de grandísima circulación [17]. Unos pocos datos nos lo mostrarán con claridad: el gran número de ediciones, evaluado en unas 3.000 en el siglo XVI; el acaparamiento del mercado a comienzos del siglo XVIII por cinco libreros de la Stationer's Company, los *ballad partners*, que establecieron en 1624 un casi monopolio sobre el *broadside stock*; o los "préstamos" realizados por los productores "piratas" de *ballads* a las formas impresas. Los textos de las *ballads* conservados en los archivos de la Star Chamber, encargada entre 1603 y 1625 de perseguir a los autores de los *diffamous libels* y las *lascivious, infamous* o *scandalous ballads* dirigidos contra los magistrados, alguaciles o delegados, nos ofrecen dos rasgos capitales. Por un lado, nos atestiguan la originalidad de las composiciones emanadas de una cultura de las *taverns* donde los que podían (maestros de escuela, procuradores, viajantes cultos) empuñaban la pluma para fijar una creación colectiva que no solía tener en cuenta las reglas formales y que apuntaba a metas muy particulares. Pero, por otro lado, las *ballads* manuscritas, hechas para ser distribuidas, cantadas y fijadas en las paredes, imitaban las formas de las *ballads* impresas cuyos textos se adaptaban a veces a las circunstancias, y cuya disposición tipográfica en dos columnas se imitaba y cuyas tonadas se reutilizaban [18]. Al igual que en el caso de los romances, la publicación impresa de los poemas tuvo indudables repercusiones en la tradición o la

---

[17] Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[18] Adam Fox, "Ballads, Libels and Popular Ridicule in Jacobean England", en *Past and Present*, 145 (noviembre de 1994), pp. 47-83.

creación oral: influyó en ella muy sensiblemente, proponiéndole sus formas y sus textos.

Sacando provecho de sus numerosas bazas (el control de las redes de buhoneros, la propiedad de los *copyrights* —o, mejor dicho, de los *rights in copies* de los textos de gran circulación—, el conocimiento de la clientela más popular), los *ballad publishers* inventaron y explotaron en la década de 1620 un nuevo comercio: el *penny chapbook trade*. La fórmula editorial era rígida, y en ella cabe distinguir tres clases de objetos impresos: los *small books* compuestos de 24 páginas de formato en octavo o al dozavo (o sea, un pliego y medio o un pliego), los *double books*, compuestos de 24 páginas en formato en cuarto (o sea, tres pliegos), y las *histories*, que tenían entre 32 y 72 páginas (o sea, entre cuatro y nueve pliegos). En el siglo XVII, los primeros se vendían a dos peniques o dos peniques y medio; los segundos, a tres o cuatro peniques, y los últimos, a cinco o seis peniques [19]. El repertorio del que se apoderó esa fórmula editorial reutilizó, adaptó y a veces abrevió textos antiguos, religiosos o laicos (las *penny godliness* y las *penny merriments)* que pertenecían a diversos géneros y a diversas tradiciones [20]. La estrategia editorial desplegada por los *ballad partners* londinenses era, pues, muy semejante a la seguida, en la misma época, por los libreros-editores de Troyes, inventores en los últimos años del siglo XVI de una fórmula similar: la de la *Bibliothèque bleue* [21].

Apropiaciones contrastadas

Los lectores "populares" del Renacimiento, por consiguiente, no se veían confrontados con una "literatura" propia. Por todas partes, los textos y libros que circulaban en la

---

[19] Margaret Spufford, *Small Books and Pleasant Histories. Popular Fiction and Its Readership in Seventeenth-Century England*, Londres, Methuen, 1981.

[20] Tessa Watt, *op. cit.*, pp. 257-295, "The development of the chapbook trade".

[21] Sobre la *Bibliothèque bleue*, *vid.* las puntualizaciones de Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, París, Ed. du Seuil, 1987, pp. 110-121, pp. 247-270 y pp. 271-351.

totalidad del mundo social eran compartidos por unos lectores de condición y cultura harto diversas. Es conveniente, pues, que traslademos la atención hacia los usos contrastados de los mismos géneros, de las mismas obras en conjunto y, aunque las formas editoriales están dirigidas a públicos distintos, de las mismas obras en particular.

La cuestión esencial pasa a ser entonces la de las prácticas populares de lo impreso, que se sitúa en una perspectiva más amplia. En efecto, para los historiadores, la pregunta fundamental puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo captar las variaciones cronológicas y sociales del proceso de construcción del sentido, tal como tiene lugar en el encuentro entre el "mundo del texto" y el "mundo del lector", según los términos de Paul Ricoeur? [22]

La línea teórica hermenéutica y fenomenológica de Ricoeur constituye un valioso apoyo en la definición de una historia de las prácticas de leer. En primer lugar, en contra de las formulaciones estructuralistas y semióticas más abruptas que localizan el significado únicamente en el funcionamiento automático e impersonal del lenguaje obliga a considerar la lectura como el acto mediante el cual el texto cobra sentido y adquiere eficacia. Sin lector, el texto no es más que un texto virtual, sin verdadera existencia:

> Cabría creer que la lectura viene a añadirse al texto como un complemento que puede faltar [...]. Nuestros análisis anteriores deberían bastar para disipar esa ilusión: sin lector que le acompañe, no hay acto ninguno configurante que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no existe en absoluto el mundo desplegado del texto [23].

Restituida en su forma de efectuación, la lectura es pensada en una doble dimensión y a través de una doble referencia.

---

[22] Paul Ricoeur, *Temps et récit*, París, Ed. du Seuil, 1985, t. III, *Le temps raconté*, pp. 228-263.

[23] *Ibíd.*, p. 239.

En su dimensión individual, tiene que ver con una descripción fenomenológica que la considera como una acción dinámica, como una respuesta a las solicitaciones del texto, como una "labor" de interpretación. Con ello se instaura una fisura entre texto y lectura que, en su capacidad inventiva y creadora, nunca está totalmente sometida a las órdenes acuciantes de la obra [24]. En su dimensión colectiva, la lectura debe caracterizarse como una relación analógica entre las "señales textuales" emitidas por cada obra en particular y el "horizonte de espera" compartido colectivamente, que gobierna su recepción. El significado del texto, o mejor dicho *sus* significados, dependen de los criterios de clasificación, de los *corpus* de referencias, de las categorías interpretativas que son los de sus diferentes públicos, sucesivos o contemporáneos [25].

Por último, el seguir a Paul Ricoeur nos permite comprender la lectura como una "apropiación". Y ello, en un doble sentido: por un lado, la apropiación designa la "efectuación", la "actualización" de las posibilidades semánticas del texto; por otro lado, sitúa la interpretación del texto como la mediación a través de la cual el lector puede llevar a cabo la comprensión en sí y la construcción de la "realidad".

La perspectiva así trazada es esencial y, no obstante, no puede satisfacer por completo a un historiador. Su primer límite, que es asimismo el de las referencias que le sirven de basamento, la fenomenología del acto de lectura por un lado, y la estética de la recepción por otro, se debe al hecho de que considera los textos como si existieran en sí mismos, fuera de toda materialidad. Contra esa abstracción del texto, conviene recordar que la forma que le da a leer participa, a su vez, en la construcción del sentido. El "mismo" texto, fijo en su letra, no es el "mismo" si cambian los dispositivos del soporte que le transmite a sus lectores, sus auditores o sus espectadores.

---

[24] Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Múnich, Wilhelm Fink, 1976. [Trad. castellana, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1988].

[25] Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

De ahí la centralidad reconquistada por las disciplinas que como la *bibliography* sitúan en el centro de sus análisis el estudio de la función expresiva de los recursos no verbales del libro (o de cualquier otro objeto escrito) y el de la relación entre forma y sentido, "the relation of form to meaning", según la expresión de D. F. Mckenzie [26]. Por otro lado, la línea fenomenológica y hermenéutica supone implícitamente una universalidad del leer. Por doquier y siempre, la lectura es pensada como un acto de mera intelección e interpretación, un acto cuyas modalidades concretas no importan. Contra esa proyección de la lectura a lo universal cabe poner de relieve que es una práctica de múltiples diferenciaciones, en función de las épocas y los ambientes, y que el significado de un texto depende, también, de la manera en que es leído (en voz alta o de modo silencioso, en soledad o en compañía, para su fuero interno o en la plaza pública, etc.).

Una historia de las lecturas y de los lectores (populares o no) será, pues, la de la historicidad del proceso de apropiación de los textos. Considera que el "mundo del texto" es un mundo de objetos o de formas cuyas estructuras, dispositivos y convenciones dan asiento y ponen límites a la producción de sentido. Considera asimismo que el "mundo del lector" está constituido por la "comunidad de interpretación" (según la expresión de Stanley Fish) [27] a la cual pertenece, y que define un mismo conjunto de competencias, usos, códigos e intereses. De ahí la necesidad de una doble atención: a la materialidad de los objetos escritos y a los gestos de los sujetos lectores.

Leer en voz alta, leer en silencio

El recuperar los lectores "populares" del Renacimiento conduce necesariamente a interrogarse acerca de las estrate-

---

[26] D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures, 1985, Londres, The British Library, 1986.

[27] Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, pp. 1-17.

gia de investigación que es posible desplegar para reconstruir sus prácticas. La primera se dedica a aclarar las representaciones de las modalidades y los efectos de la lectura tal como los textos los construyen. Entre los siglos XV y XVII se organizan a partir de la competencia, que es asimismo una trayectoria, entre lectura en voz alta y lectura silenciosa. Valga el ejemplo de la literatura española del Siglo de Oro. La lectura en voz alta se designaba entonces como un modo ordinario, esperado, buscado, de la apropiación de las obras, sin tener en cuanta para nada su género. Como ha demostrado Margit Frenk, esa lectura implícita, que era lectura en voz alta por parte de un lector oralizador para un público de oyentes, no era propia, ni mucho menos, de los géneros poéticos: romances, villancicos, lírica cancioneril, poemas épicos, poesía italianizante. Era también la lectura supuesta de la comedia humanista (recordemos el prólogo de *La Celestina)*, de las novelas de caballería ("Que trata de lo que verá el que lo leyere, o lo *oirá* el que lo *escuchare leer*", escribe Cervantes en el encabezamiento del capítulo LXVI de la segunda parte del *Quijote)*, de las novelas pastoriles, de las novelas cortas, de los textos de historia (Bernal Díaz del Castillo indica en el prólogo de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España:* "Mi historia, si se imprime, cuando la vea e oyan, la darán fe verdadera")[28]. La práctica de la lectura oralizada, escrita o buscada por los textos creaba, por lo menos en las ciudades, un amplio público de "lectores" populares que incluía tanto a los semianalfabetos como a los analfabetos y que, gracias a la mediación de la voz lectora, se familiarizó con las obras y los géneros de la literatura culta, compartida mucho más allá de los círculos doctos:

Dada la importancia que la voz seguía teniendo en la transmisión de los textos, el público de la literatura escrita no se limitaba a sus "lectores", en el sentido moderno de la palabra, sino que se

[28] Margit Frenk, "'Lectores y oidores'. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro", en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, publicadas por Giuseppe Bellini, Roma, Bulzoni, 1982, vol. I, pp. 101-123.

extendía a un elevado número de oyentes. Cada ejemplar de un impreso o manuscrito era virtual foco de irradiación, del cual podían emanar incontables recepciones, ya por su lectura oral, ya porque servía de base a la memorización o a la repetición libre. El alto grado de analfabetismo no constituía en principio un obstáculo para la existencia de un público muy numeroso: bastaba con que en una familia o en una comunidad hubiese una persona que supiese leer para que, virtualmente, cualquier texto llegara a ser disfrutado por muchos [29].

A esta primera percepción, que identifica lo "popular" con una circulación de los textos extendida a la totalidad de una sociedad, se opone otra: la que reconoce los progresos de la lectura silenciosa, posiblemente solitaria, no sólo en los círculos doctos sino también en los más humildes. El desafío es decisivo. Debido a que anulaba la separación, siempre manifiesta en la lectura en voz alta, entre el mundo del texto y el mundo del lector, y porque aportaba una fuerza de persuasión inédita a las fábulas de los textos de ficción, la lectura silenciosa poseía un encanto peligroso [30]. El vocabulario la designaba con los verbos del arrobo: *encantar, maravillar, embelesar.* Los autores la representaban como más apta que la palabra viva, recitante o lectora, para hacer creíble lo increíble. Por vía de ejemplo, Cervantes: en *El casamiento engañoso,* Campuzano no relata o no lee en voz alta el "coloquio" que ha redactado de "las cosas que estos perros, o sean quien fueren, hablaron". Se lo da a leer a Peralta ("Yo me recuesto —dijo el Alférez— en esta silla, en tanto que vuesa merced lee, si quiere, esos sueños o disparates"), como si la imaginación del lector pudiera ser captada más fácilmente mediante una lectura en silencio, como si en el *Coloquio de los perros* pudiera ser creído más fácilmente si se suprimiera toda mediación entre el texto que lo relata y su lector.

---

[29] *Ibíd.*, pp. 115-116.

[30] B. V. Ife, *Reading and Fiction in Golden-Age Spain. A platonist critique and some picaresque replies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Las múltiples prohibiciones dictadas por las autoridades castellanas contra la literatura de ficción han de ser entendidas en relación con el temor que inspiraba una práctica de lectura que tornaba borrosa en los lectores la frontera entre lo real y lo imaginario. En 1531, un decreto regio prohibía la exportación a Indias de los "romances" y las "historias vanas o de profanidad como son las de *Amadís* y otras de esta calidad". En 1534, otro decreto regio reiteraba la prohibición, declarando ilegales la impresión, venta y posesión en los reinos de Indias de los "romances que traten de materias profanas y fabulosas e historias fingidas. Y en 1555, las Cortes reunidas en Valladolid pidieron la extensión a España de la prohibición de "todos los libros que después de él [el *Amadís de Gaula*] se han fingido de su calidad y lectura, y coplas y farsas de amores y otras vanidades" [31]. Como muy bien ha demostrado B. W. Ife, el recelo hacia la ficción tenía sus raíces en una referencia neoplatónica, hostil a las seducciones de la ilusión y al atractivo de los malos ejemplos. Pero se apoyaba, también, en la obsesión por los progresos de la lectura silenciosa, más vulnerable y propicia a dejarse engañar. En esa misma percepción se basó sin duda la negativa de la Junta de Reformación, en 1625, a conceder nuevos permisos de impresión para novelas u obras de teatro [32].

Fórmulas editoriales y repertorios textuales

La segunda línea teórica encaminada a caracterizar las lecturas "populares" se apoya en una hipótesis de trabajo, así formulada por D. F. McKenzie: "Los nuevos lectores originaron nuevos textos, y sus significados estaban en función de sus nuevas formas" [33]. Debido a la transformación formal y

---

[31] *Ibíd.*, pp. 16-17.

[32] Jaime Moll, "Diez años sin licencias para imprimir comedias y novelas en los reinos de Castilla: 1625-1634", en *Boletín de la Real Academia Española*, LIV (1974), pp. 97-103, y D. V. Cruickshank, "'Literature' and the Book-Trade in Golden-Age Literature", en *The Modern Language Review*, vol. 73, parte 4 (octubre de 1978), pp. 799-824.

[33] D. F. McKenzie, *op. cit.*, p. 20.

material de su presentación, que modificaba los formatos y la compaginación tipográfica, la proporción de texto e ilustraciones, los textos pudieron ganarse nuevos públicos, más amplios y menos doctos, y recibir nuevos significados, alejados de los deseados por su autor o construidos por sus primeros lectores. Los libros de la *Bibliothèque bleue* o los *chapbooks* ingleses publicaron textos que ya lo habían sido, de otra manera y por otras personas; pero, al darles nuevas formas, los colocaron al alcance económico e intelectual de nuevos lectores, cuya lectura no era la misma que la de las personas con cultura. Su modo de leer exigía secuencias breves, separadas unas de otras y encerradas en sí mismas; necesitaba la ayuda de la imagen que, aunque fuera de segunda mano, permitía indicar o memorizar el sentido; y requería la repetición más que la invención, ya que cada texto nuevo era como una variación sobre temas y motivos ya conocidos. A ello se debió la presentación por los libreros-editores del *corpus* de los libritos azules o los *chapbooks* con arreglo a categorías discursivas y/o materiales explícitas: en Inglaterra, la distinción entre *small godly books*, *small merry books*, *double books* y *histories* [34]. Y a ello se debió asimismo la organización implícita del repertorio de buhonería con arreglo a unas clases de textos que constituían otros tantos géneros: en la *Bibliothèque bleue*, las novelas de caballería, los cuentos de hadas, la literatura de la indigencia, los manuales de urbanidad y los libros de práctica, a los que cabe añadir, aunque la designación genérica de la *Bibliothèque bleue* los excluía en el siglo XVII, las obras religiosas (vidas de santos, compilaciones de villancicos, manuales de devoción, etc.) y los almanaques [35].

Los *pliegos sueltos* castellanos —al igual que los *plecs poètics* catalanes—[36] eran a la vez una fórmula editorial, un reper-

---

[34] Margaret Spufford, *op. cit.*, pp. 91-101 y, para un ejemplo de catálogo, pp. 262-267.

[35] Henri-Jean Martin, "Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France de l'Ancien Régime", en *Journal des Savants*, julio-diciembre de 1975, pp. 225-282.

[36] Joana Escobedo, *Plecs poètics catalans del segle XVII de la Biblioteca de Catalunya*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1988.

torio de textos y una representación del público. En efecto, los *pliegos* estaban perfectamente adaptados a las dimensiones y las posibilidades de los talleres tipográficos, cuya capacidad de producción se mantuvo un tanto corta. En una jornada, un taller que no disponía más que de una prensa sólo podía tirar entre 1.250 y 1.500 ejemplares de un pliego de imprenta. Y es así que, en su definición original, el *pliego* era justamente "una hoja de papel en su tamaño normal, doblada [plegada] dos veces [al centro] para obtener ocho páginas" [37]. Ajustada a las limitaciones económicas y técnicas de la imprenta española, la fórmula del pliego (aunque se la ampliase a cuatro o cinco hojas de papel) dictaba, debido a sus límites materiales, la elección de textos que podían publicarse. Tenían que ser breves, susceptibles de gran circulación y, lo mismo que más adelante en Francia y en Inglaterra, pertenecer a géneros identificables de inmediato. A ello se debió, en los siglos XVI y XVII, la elección de romances, antiguos o nuevos, y la de *relaciones de sucesos* cuya producción anual se incrementó grandemente desde la última década del siglo XVII [38], o la de *comedias sueltas* a partir de mediados del XVI. Al hacer circular las obras tradicionales o nuevas en todos los estamentos sociales, inclusive entre lectores (u oyentes) populares, los pliegos sueltos nos remiten a una percepción de un público partido en dos, desdoblado entre el *vulgo* y el *discreto*. Cierto es que la categoría de "vulgo" no designaba, de manera ni inmediata ni necesaria, a un público "popular" en el sentido estrictamente social del término. Mediante una retórica literaria que halla su expresión más aguda en 1599 en la fórmula del doble prólogo del *Guzmán de Alfarache* precedido por sendas dedicatorias

---

[37] Antonio Rodríguez Moñino, *Poesía y cancioneros (siglo XVI)*, Madrid, Real Academia Española, 1968, pp. 31-32. Para Pedro M. Cátedra y Víctor Infantes, "el auténtico 'pliego' de origen" consiste en un pliego de imprenta plegada dos veces (en cruz), o sea 8 páginas de formato en cuarto, y "debemos admitir que cada plana (suplementaria) aleja de su primitiva condición el pliego original", "Estudio", en *Los pliegos sueltos de Thomas Croft (siglo XVI)*, Valencia, Primus Calamus, Albatros Ediciones, 1983, pp. 11-48 (la cita, pp. 25-26).

[38] Mercedes Agulló y Cobo, *Relaciones de sucesos: I, años 1477-1619*, Madrid, C.S.I.C., Cuadernos Bibliográficos, XX, 1966.

"Al vulgo" y "Al discreto lector", el autor pretendía así descalificar a los lectores (o espectadores) desprovistos de juicio estético y de competencia literaria [39]. Pero en la Castilla del Siglo de Oro, esos "ignorantes" constituían un dilatado mercado: un mercado para la comedia, porque como escribió Lope en su *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* de 1609, "porque [las comedias] las paga el vulgo, Es justo / hablarle en necio para darle gusto"; un mercado, también, para los impresos de poco coste, vendidos por los ciegos y portadores de los géneros más aptos para atraerse un amplio público, como la poesía de los cancioneros, los relatos de hechos extraordinarios o de sucesos, o los momentos culminantes de las comedias. La existencia postulada, y también comprobada, de ese *vulgo* como público gobernaba las estrategias de la escritura de las obras cultas; gobernaba asimismo las opciones textuales y editoriales de los libreros que publicaban para la inmensa mayoría.

Esa misma vinculación entre una fórmula editorial, una categoría específica de textos y la percepción de un público múltiple, "popular" por su dimensión y su composición, se daba también en la producción de los *occasionnels* franceses [40]. Tres rasgos confieren unidad a esos libritos, publicados en los siglos XVI y XVII, y muy en especial entre 1570 y 1630: su forma material, su modo de circulación y sus títulos. Por lo general se trataba de breves relatos en octavo cuyo texto no pasaba del contenido de un pliego o medio pliego de imprenta (o sea, 16 u 8 páginas) —lo cual quería decir que una sola prensa bastaba para tirar 1.250 0 2.500 ejemplares en una jornada— y cuya difusión, esencialmente urbana, la llevaban a cabo

---

[39] E. C. Riley, *Cervantes's Theory of the Novel*, Oxford, At the Clarendon Press, 1962 [trad. castellana, *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 3ª ed., 1981, pp. 135-186, "El autor y el lector"]; y María Cruz García de Enterría, "Lectura y rasgos de un público", en *Edad de Oro*, XII (1993), pp. 119-130.

[40] Jean-Pierre Seguin, *L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, París, Éditions G. P. Maisonneuve et Larose, 1964; y, a guisa de ejemplo, Roger Chartier, "La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel", en *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècles)*, bajo la dirección de Roger Chartier, París, Fayard, 1987, pp. 83-127.

los buhoneros y los mercaderes ambulantes. La mayoría de ellos se presentaba como "relatos" o "discursos", pareciendo equivalentes ambos términos. Sus títulos eran un reflejo de los registros en que se movían esos textos, siempre anónimos. Proclamaban hechos extraordinarios susceptibles de sorprender (a ello se debía el gran predominio de adjetivos como "prodigioso", "maravilloso" o "admirable"). Prometían el pavor (de ahí, la serie "espantoso", "horroroso", "cruel", "sanguinario", "terrible", "bárbaro", "inhumano") y concitaban la piedad ("lamentable", "lastimoso"). E insistían en la autenticidad de los hechos narrados, proclamados "verídicos" o "verdaderos".

Los textos compuestos para su publicación en forma de *occasionnel* obedecían a una misma estructura: se abrían mediante el enunciado de una verdad general, teológica o moral, y luego venía el relato que tenía la misión de ilustrarla, y el texto terminaba con lección religiosa que el lector había de sacar. El exordio y la sentencia final fijaban el sentido propio del "discurso", forma seglar e impresa de la predicación cristiana. Ya pusieran en guardia contra el baile o los duelos, contra los pactos con el diablo y las conversiones a la herejía, las "historias" de los *occasionnels* eran otros tantos *exempla* enarbolados por una acción pastoral heredada de la tradición medieval, basada en la amenaza de terribles penitencias y de la condenación eterna, recogida por el impreso de gran circulación.

Esos textos eran, pues, instrumentos manejados para denunciar al protestantismo, cristianizar las costumbres y conquistar o reconquistar las almas. Esas miras son las que expresaban en determinados *occasionnels* los discursos acerca del arrepentimiento y las profesiones de fe pronunciadas por los reos (hombres o mujeres) en el momento de sufrir su castigo. Asimismo, explican por qué los libritos se tornaron más numerosos en tiempos de las guerras de Religión, en las que solieron militar a favor del catolicismo radical de la Liga, y en el primer tercio del siglo XVII, cuando la Iglesia pretendió inscribir en almas y cuerpos las decisiones del Concilio de Trento. Los *occasionnels* de los años 1570-1630 pusieron al servicio de una causa político-religiosa —la de la Contrarreforma

católica— unas narraciones presentadas como "verídicas" y "nuevas" pero que, en su mayoría, echaban mano de tramas y motivos antiguos: los de los *exempla*, las vidas de santos o incluso los cuentos populares.

Su fuerza persuasiva dependía de la credibilidad que los lectores les otorgaran. Los hechos narrados, singulares e inauditos, tenían que poder ser tenidos por verdaderos. Para ello, se movilizaron varias técnicas adecuadas: la cita que insertaba en el *occasionnel* fallos y sentencias tomadas de los registros de los tribunales, las declaraciones de testigos destacados por su rango o su cargo (hidalgos, sacerdotes, clérigos regulares, notables), la acumulación de detalles con pelos y señales (nombre y apellidos, indicaciones de lugares, etc.) que eran otros tantos efectos realistas. Con menor frecuencia pretendía el autor haber visto lo que describía. Ese modo de acreditación de la verdad era desde luego muy minoritario, debido sin duda a que los sucesos extraordinarios relatados se inscribían en otras lógicas diferentes que las del mero atestado. En la mayoría de los casos, se los considera como signos premonitorios o que anunciaban castigos. Los fenómenos o desórdenes de la naturaleza (cometas, diluvios, monstruos) eran a modo de presagios o de castigos que manifestaban la voluntad divina, o bien la maldad del diablo, deseada a su vez por la ira de Dios. Hubo de todos modos ciertos casos, menos numerosos, en los que los fenómenos naturales, por muy extravagantes que fueran, se exponían desligados de todo estatuto de signo, descritos como meras curiosidades que la filosofía natural tenía que cosechar, clasificar y comparar. Con ello, como ha sugerido Lorraine Daston, los *occasionnels* constituían, junto con los libros secretos de los artesanos [41], una de las fuentes, un poco paradójica e inesperada, de la noción moderna de hecho científico [42].

---

[41] William Eamon, "Arcana Disclosed: The Advent of Printing, the Books of Secret Tradition, and the Development of Experimental Science in the Sixteenth Century", en *History of Science*, vol. 22, parte 2, n.º 56, junio de 1954, pp. 111-150.

[42] Lorraine Daston, "Marvelous Facts and the Miraculous Evidences in Early Modern Europe", en *Critical Inquiry*, vol. 18, n.º 1 (otoño de 1991), pp. 93-124.

Maneras de leer

Tanto los *pliegos sueltos* como los *occasionnels*, los *livres bleus* como los *chapbooks* son un exponente, pese a sus diferencias, de la validez de una línea teórica que parte de los propios objetos impresos e intenta reconstruir, por un lado, las clases de textos de las que pueden servir de apoyo, y por otro, los lectores (y lecturas) que sus editores les suponían. ¿Será posible dar un paso suplementario y documentar de manera más directa el modo en que los más humildes se apropiaban de los textos que compraban, tomaban prestados o escuchaban? Grande es la dificultad en la medida en que, a la inversa de la de los eruditos y los doctos, la lectura "popular" no ha dejado huellas en los propios objetos impresos. Las minuciosas "colectas" de las anotaciones al margen que han permitido reconstruir las lecturas de Tito Livio por Gabriel Harvey, lector profesional al servicio de diversos amos aristócratas [43], o los usos e interpretaciones del *Universae Naturae Theatrum* de Bodino por sus lectores universitarios [44], parecen estar eternamente vedadas a los historiadores más desprovistos de recursos. Tampoco disponen de las confesiones que en el siglo XVIII dejaron algunos lectores populares que empuñaron la pluma para plasmar el relato de su vida [45].

En los países que, para desgracia de sus pueblos y para dicha de los historiadores, conocieron y sufrieron los tribu-

---

[43] Lisa Jardine y Anthony Grafton, "'Studied for Action': How Grabriel Harvey Read His Livy", en *Past and Present*, n.º 129 (noviembre de 1990), pp. 30-78.

[44] Ann Blair, "Humanist Methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, n.º 4 (octubre-diciembre de 1992), pp. 541-551.

[45] A modo de ejemplo, y sólo para Francia, *vid.* las memorias y autobiografías siguientes: Valentin Jamerey-Duval, *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, introducción de Jean-Marie Goulemot, París, Le Sycomore, 1981; *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compganon vitrier au XVIII^e siècle*, presentado por Daniel Roche, París, Montalba, 1982; y Anne Fillon, *Louis Simon, étaminier (1741-1820) dans son village du Haut-Maine au siècle des Lumières*, tesis de tercer ciclo, Université du Maine, 1982.

nales de la Inquisición, las declaraciones realizadas por los reos a sus jueces pudieron representar un buen filón para sustituirlas. Gracias a los archivos represivos, parecía posible la reconstitución de las maneras de leer: individualmente, con Menocchio; en una comunidad, con los acusados de la diócesis de Cuenca, en la recepción de la obra de un solo autor, con las interpretaciones que los lectores/as italianos dieron (en este caso) de los escritos de Erasmo [46]. Partiendo de ahí, grande ha sido la tentación de caracterizar la manera de leer de los más humildes como si todos fueran Menocchios y como si la especificidad de la lectura "popular" se debiera a la dislocación de los textos, a la descontextualización de los fragmentos, a la adhesión a la literalidad del sentido. La organización misma, fragmentada y secuencial, de los impresos para la inmensa mayoría, no podía sino reforzar ese diagnóstico.

Diagnóstico que seguramente posee su pertinencia, pero requiere, no obstante, una necesaria prudencia en la medida en que las prácticas dadas por específicamente populares eran asimismo, en otras modalidades, las de la lectura culta. Los dos objetos emblemáticos de la lectura docta en el Renacimiento —el facistol que permitía leer varios libros a la vez, y el cuadernillo de lugares comunes que distribuía entre sus rúbricas las citas, informaciones y observaciones recogidas por el lector— ¿no conllevaban también una manera de leer que procedía mediante extractos, desplazamientos y cotejos, y que revestía la cosa leída (o escuchada) de un peso absoluto de autoridad? Si bien no todos los lectores cultos participaban de la cultura de los lugares comunes (*vid.* la prueba en la lectura de Montaigne) [47], esa cultura organizaba, de todos modos, los usos del libro entre la mayoría de esos lectores. ¿Hay acaso

---

[46] Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Turín, Bollati Boringheri, pp. 286-321.

[47] *Vid.* el estudio de Francis Goyet. "À propos de 'ces pastissages de lieux communs' (le rôle des notes de lecture dans la genèse des *Essais)*", en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5-6 (1986), pp. 11-276 y 7-8 (1987), pp. 9-30; y *Rhétorique et littérature: le "lieu commun" à la Renaissance*, tesis de doctorado de Estado, Université de París XII, 1993.

que ver en Menocchio un practicante plebeyo, torpe y desmañado, de esa técnica intelectual? ¿Cabe considerar que, aunque perteneciera a la cultura "popular", en el sentido amplio de la comunidad de aldea, sus maneras de leer, en cambio, eran muy poco populares? En todo caso, esa interrogación ha de ponernos en guardia contra una calificación social demasiado apresurada y demasiado global de las características morfológicas de las prácticas de lectura.

Esa interrogación nos invita, a la vez, a proseguir una indagación que sólo está en sus primeros pasos, ligando estrechamente (como sugieren Lisa Jardine y Anthony Grafton a los historiadores del libro, a quienes consideran demasiado timoratos) [48], el estudio de los textos, de la lectura, del libro y de la interpretación de los textos. Semejante programa, que gobierna un renovado enfoque de las lecturas humanistas [49], puede servir de guía para captar, en la medida en que se pueda, las lecturas sin huellas de lectores anónimos. La tarea no es cómoda, y siempre está amenazada por diversos peligros: por ejemplo, tomar las representaciones por prácticas efectivas, o bien manejar de manera demasiado estrechamente social la categoría de "popular", o asimismo reinscribir la construcción del sentido únicamente en el texto (y el objeto que lo porta) tras haber, no obstante, postulado su autonomía. Todos esos escollos no son fáciles de evitar, por falta de fuentes y de precauciones. Pero es preciso sortearlos para construir una mayor inteligibilidad de las comunidades de lectores, de los géneros editoriales y de las modalidades de la interpretación.

---

[48] Lisa Jardine y Anthony Grafton, art. cit., nota 148, p. 78.

[49] *Vid.* Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton, Princeton University Press, 1993; y la obra colectiva de Anthony Grafton, Lisa Jardine y William Sherman, *Reading in the Renaissance* (en prensa).

¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?

Reinhard Wittmann

Introducción

Desde que el mundo es mundo, no se han visto sucesos tan extraños en Alemania como han sido la *lectura de novelas*, o en Francia la *revolución*. Estos dos extremos están estrechamente imbricados, y no es improbable que las novelas hayan hecho en secreto tan infelices al hombre y a las familias como públicamente la terrible Revolución Francesa [1].

Con esta equiparación de los acontecimientos políticos que convulsionaron Europa occidental y de una revolución lectora ocurrida en Europa central, el librero conservador Johann Georg Heinzmann expresa en el año 1795 la convicción de muchos coetáneos: el Antiguo Régimen no recibe en Alemania el tiro de gracia de manos de los jacobinos, sino de los lectores.

Esta alteración funcional tan rica en consecuencias de la técnica de lectura, hasta entonces exclusiva de ciertos sectores, fue saludada con entusiasmo por los revolucionarios, criticada con preocupado ademán por los "ilustrados moderados", combatida con encono por las clases reaccionarias y conservadoras, por los clérigos y los responsables del Estado; pero nadie se atrevió a negarla. Inglaterra y Francia habían precedido también en esto a Europa central. Viajeros alemanes informan ya desde mediados del siglo XVIII de un cambio del comportamiento lector de consecuencias impredecibles: en Inglaterra los pizarreros se hacían traer periódicos al tejado en la hora del almuerzo, y en la metrópoli francesa se podía observar que:

Todo el mundo lee en París [...] Todo el mundo —pero sobre todo las mujeres— lleva un libro en el bolso. Se lee en el coche, en

---

[1] J. G. Heinzmann, *Appel an meine Nation*, Berna, 1795, p. 139.

el paseo, en los teatros durante el entreacto, en el café, en los baños. En las tiendas leen las mujeres, los niños, los mozos, los aprendices. Los domingos leen las personas que se sientan delante de sus casas; los lacayos leen en sus asientos, los cocheros en sus escabeles, los soldados que cumplen guardia... [2]

Pocos años después, también Alemania (el nombre deberá entenderse en lo que sigue no como designación política o territorial, sino de un espacio lingüístico y cultural) cayó presa de esta revolución cultural. En ningún otro lugar, por lo que parecía, alcanzó de hecho unas dimensiones y una dinámica tan radical en lo social como en Europa central, donde estalló una enfermedad desconocida hasta entonces, extendiéndose a un ritmo trepidante; primero infección localizada, la "manía lectora" no tardó en convertirse en una verdadera "epidemia lectora" colectiva. En 1796, el pastor de Erfurt Johann Rudolf Gottlieb Beyer registra sus principales síntomas: observa a "lectores y lectoras de libros que se levantan y se acuestan con el libro en la mano, que se sientan con él a la mesa, que no se separan de él durante las horas de trabajo, que se hacen acompañar por el mismo durante sus paseos, y que son incapaces de abandonar la lectura una vez comenzada hasta haberla concluido. Pero en cuanto han engullido la última página de un libro, buscan afanosos dónde procurarse otro; y en cuanto descubren en unos servicios, en un atril, o en cualquier otro lugar, alguna cosa que pertenezca a su especialidad, o que les parezca legible, lo cogen y lo engullen con una especie de hambre canina. Ningún aficionado al tabaco, ninguna adicta al café, ningún amante del vino, ningún jugador depende tanto de su pipa, de su botella, de la mesa de juego o del café como estos seres ávidos de lectura dependen de sus legajos" [3].

---

[2] Citado según W. Krauss, "Über den Anteil der Buchgeschichte an der Entfaltung der Aufklärung", en *Zur Dichtungsgeschichte der romanischen Völker*, Leipzig, 1965, pp. 194-312.

[3] J. G. Beyer, "Ueber das lesen, insofern es zum Luxus unserer Zeiten gehört", en *Acta Academiae Electoralis Moguntinae Scientiarum Utilium*, vol. XII, Erfurt, 1794, p. 7.

Lo que los coetáneos diagnostican con tanta exactitud, pero parecen incapaces de curar, lo ha bautizado la investigación moderna con el término "revolución lectora". Tras él se esconde un modelo explicativo que concibe este cambio secular como el paso revolucionario de la lectura "intensiva" a la "extensiva". Basándose en fuentes pertenecientes al norte y centro de la Alemania protestante, Rolf Engelsing ha esbozado un proceso por el cual, a lo largo del siglo XVIII, la lectura repetitiva intensiva durante toda una vida de un pequeño canon común de textos conocidos y normativos que no dejan de interpretarse —en su mayor parte de índole religiosa, y sobre todo la Biblia— se ve sustituida por un comportamiento lector extensivo que pone de manifiesto de un modo moderno, laicizado e individual, cierta avidez por consumir un material nuevo, más variado, y, en particular, por satisfacer el deseo de entretenerse privadamente.

Sin duda no cabe hablar de una sustitución rápida y exhaustiva del acceso tradicional a la lectura por otro moderno. Pero, aun evitando el término de "revolución lectora", no puede dudarse de que hacia el final del Antiguo Régimen destaca en toda Europa de un modo variable en lo regional y social el comportamiento lector de un público que se multiplica incesantemente, y ello tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo. Una práctica lectora más bien extensiva se convierte entonces en norma cultural obligada y dominante, mientras que la tradicional lectura intensiva pasa cada vez más por algo obsoleto y socialmente inferior. La elección de las características de tales cambios no tiene por qué ser acertada: la lectura repetitiva "intensiva" podía constituir un ritual falto de sentido, mientras que la lectura "extensiva" podía revestir una intensidad rayana en la pasión.

Para poder comprender este proceso tan rico en derivaciones para la historia cultural europea, sus causas y su avance, su difusión y sus consecuencias, para identificar en cierta medida al lector concreto del siglo XVIII, ese ser desconocido, habría que estudiar críticamente un sinnúmero de fuentes, así como sus interpretaciones más prudentes. La investigación europea ha tratado de hacerlo, en particular durante las dos últi-

mas décadas, con resultados muy irregulares. Sin embargo, aún nos encontramos en el umbral de tales estudios y carecemos de una imagen diferenciada de tal proceso [4]. Esta aportación no pretende ser más que otro esbozo con fines orientativos.

Premisas sociales y culturales

Las múltiples condiciones y premisas, estrechamente imbricadas entre sí, de la lectura en el siglo XVIII, y su devenir político, económico, sociográfico y cultural, se delinearán aquí someramente.

La población del espacio lingüístico alemán probablemente se duplicó entre 1700 y 1800, alcanzando la cifra de 25 millones (sin contar el imperio habsburgués), culminando tal crecimiento en el último tercio del siglo. Al mismo tiempo, se inicia una marcada, si bien al principio sólo incipiente, tendencia a la urbanización, a pesar de que cerca del 80% de la población seguía viviendo en el campo. En todos los territorios del Imperio germánico, políticamente muy divididos, la posición y estructura de la nobleza y del campesinado permaneció inmutable hasta el fin del siglo, aunque en la burguesía, situada a caballo entre una y otro, se produjeron importantes procesos de cambio, diferenciación y emancipación que terminaron por dinamitar la sociedad estamental.

Con todo, la "burguesía" no constituía un estamento uniforme en el sentido de un *tiers état*, sino más bien uno poco homogéneo. A él pertenecían, como siempre, las capas tradicionales medias y altas de los comerciantes y los dirigentes de gremios, y las clases destacadas del artesanado, a las que

[4] En Francia se han realizado análisis cuantitativos de inventarios tras fallecimiento y catálogos de bibliotecas, aunque las consecuencias que pueden extraerse de ellos son relativas y muy generales. A menudo refieren lo que se coleccionó, pero no lo que se leía. Pues los libros dañados y los sospechosos se separaban; a menudo los catálogos representan los fondos obsoletos de generaciones anteriores, favorecen a los detentores tradicionales de la cultura y el contexto cultural heredado frente a las innovaciones. En Alemania cabe decir incluso que estos datos tan limitados sólo existen en ciertos lugares; allí imperan los modelos teóricos desprovistos de fundamento empírico.

se añadió una burguesía industrial innovadora y dinámica, también urbana. Pero es sobre todo esa "burguesía ilustrada" formada por los funcionarios con cierta formación académica y los "eruditos", es decir, los intelectuales, los que impulsan tales cambios. Debido a la estrechez política del Imperio, con sus innumerables principados y ciudades imperiales, que operan como centros administrativos, esta élite es aquí más amplia que en el resto de los países europeos. Sus posibilidades de ascenso decrecieron considerablemente a comienzos del siglo XVIII al estabilizarse la movilidad social, relativamente alta, del barroco, al enquistarse el sistema feudal, y debido a que, a pesar de que el número de los detentadores burgueses de la cultura iba en aumento, no encontraban una ocupación adecuada. Excluidos una vez más de las posiciones de mando, estos intelectuales "flotantes" constituyeron un factor de desasosiego que ponía en entredicho de un modo cada vez más patente el sistema heredado.

Esta evolución se enmarcaba en el conocido proceso europeo de aburguesamiento de la sociedad, la cultura y la literatura. Dicho proceso constituye la aportación histórica del movimiento ilustrado, con sus nuevos valores, su ideal de paridad acorde con el derecho natural, su mentalidad utilitarista centrada en el principio de eficiencia y un afán intensivo de perfeccionamiento intelectual que servía para diferenciarse de la nobleza, pero ante todo para subir posiciones en la escala social bajo las proclamas de la razón, el humanismo, la tolerancia y la virtud. Jürgen Habermas ha definido esta alteración de la conciencia con su tesis del "cambio estructural de lo público". La identidad burguesa se forma, por tanto, al hilo de la creación de una nueva esfera a-cortesana de lo público, que se desarrolló como una "esfera de las personas privadas convertidas en público" que pone en tela de juicio el monopolio interpretativo y de información de las autoridades estatales y eclesiásticas y que da pie, primero en lo literario, y luego en lo político, a nuevas estructuras antifeudales de comunicación e intercambio. El estatus heredado por nacimiento es sustituido por la identidad individual. Primero trató de ganarse y de afirmar su ansiada autonomía en el ámbi-

to espiritual. Esta individualidad burguesa, cuyas señas de identidad son el descubrimiento y la liberación de la subjetividad, estaba deseosa de comunicación con el fin de ampliar su limitado universo de experiencias.

Ningún otro medio podía recoger mejor esta función que la palabra escrita. La cultura impresa y la literatura se convirtieron en campo de prácticas del autoconocimiento y del raciocinio. Con ello, el libro y la lectura pasan a identificarse con otros valores en la conciencia pública; la lectura, para la que la burguesía reserva por fin el tiempo y el poder adquisitivo necesarios, desempeña ahora una función emancipatoria y se convierte en fuerza productiva social: elevaba el horizonte moral y espiritual, convertía al lector en un miembro útil de la sociedad, le permitía perfeccionar el dominio de las tareas que se le asignaban, y servía además al ascenso social. La palabra escrita se convirtió, con ello, en símbolo burgués de la cultura.

En siglos anteriores, el libro se había recibido fundamentalmente como un instrumento autoritario con una voluntad de poder impersonal. Se le tenía por factor irrenunciable del proceso disciplinador al servicio de las autoridades mundanas y eclesiásticas. Sólo el cambio más general de mentalidad ocurrido en el siglo XVIII permitió que destacara la capacidad de la letra impresa de "efectuar una penetración sustancial de la vida subjetiva del lector" [5]. Precisamente porque el texto reproducido mecánicamente podía ser leído con mayor automatismo que cualquier manuscrito por su uniformidad, creaba una tensión que entregaba al nuevo lector en cuerpo y alma al fantástico mundo del libro. Pero para ello se requería un premisa sustancial: la alfabetización.

La difusión de la facultad de leer y escribir en Europa a finales del siglo XVIII sólo puede ser objeto de conjeturas a falta de cifras ni siquiera aproximadas en prácticamente todo el territorio del continente. Pues, ¿a quién habría que incluir en este censo? ¿De qué nos valdrían las hipótesis en torno a una "capacidad de lectura elemental" sospechable basada en

[5] I. Watt, *Der bürgerliche Roman*, p. 230.

una modesta escolarización, si ésta no se traduce en el transcurso de la vida del individuo en cuestión en la *práctica* de la lectura? ¿Debemos considerar "lector" a aquel que es capaz de pergeñar su firma para una transacción comercial, al que descifra penosamente y sudoroso el familiar catecismo, o tal vez a cualquier analfabeto que escucha ávido a quien le lee en voz alta? Habrá que atender también a las diferencias relativas al sexo (la alfabetización femenina se centraba más en la lectura que en la escritura) y a la confesión, pero sobre todo a las sociales y al abismo que media entre la ciudad y el campo. Sólo contamos con cifras fiables en el caso, particularísimo, de Suecia, donde la totalidad de la población adulta, de aproximadamente 1,3 millones, sabe leer y escribir en menor o mayor medida. Pero su caso es singular; por lo demás, los cálculos de los coetáneos y las pruebas documentales ofrecen idénticos resultados en toda Europa. En la "nación de los lectores", como denomina Samuel Johnson a Gran Bretaña, E. Burke calcula que en los años 90 del siglo XVIII hay un público de unos 80.000 individuos. Frente una población total de seis millones, se trata apenas de un porcentaje del uno y medio. Aún en 1788, una cuarta parte de las comunidades inglesas carecía de escuelas. Igualmente vagos son los cálculos relativos a Francia. Aquí, unos 9,6 millones de personas eran capaces en los años 80 de escribir su nombre, pero también en este caso se estima que, hacia 1789, el porcentaje de analfabetos suponía un 60%.

Es indudable que en Europa central se produce en el siglo XVIII un considerable aumento *relativo* del número de lectores. Probablemente se duplicó, si no se triplicó, pero siempre en el nivel más bajo de tal capacidad. Las estimaciones de los coetáneos también varían considerablemente, e igualmente divergentes son las fuentes que encontramos [6]. En 1773, Friedrich Nicolai establece que el público "culto" alemán asciende a 20.000 personas (es decir, cerca del 0,01% de la población); en 1800, Jean Paul considera que el número de lectores

[6] *Vid.* R. Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, 1973, pp. 62 y ss.

de novelas se cifra en torno a las 300.000, lo que supondría aproximadamente un 1,5% de la población total. Ambas estimaciones —¿antes o después de la "revolución de la lectura"?— difieren por un factor de más del 100. Las investigaciones modernas dan, sin embargo, cifras más ambiciosas de lectores "potenciales": hacia 1770, un 15% de la población mayor de seis años; hacia 1800, un 25% [7]. El siguiente cálculo parece mucho más realista (a pesar de lo ambicioso del promedio de tirada citado): "Con una cifra aproximada de 25 millones de habitantes en Alemania y una tirada media de la primera edición de 2.500 ejemplares, un 0,01% de la población adquiría el libro, y cerca de un 0,1% lo leía" [8]. Las quejas de la época sobre una "epidemia lectora" que arrasaba en todos los estamentos continuarían, por tanto, un "fraude ideológico" [9].

La democratización numérica y cuantitativa de la lectura no se produjo hasta un siglo más tarde. En el caso del ducado de Württemberg contamos con datos más concretos sobre la expansión del público lector, por lo que constituye un ejemplo (desde luego no representativo) que merece ser mencionado. En 1790, Balthasar Haug cita con precisión en su *El Wirtemberg culto* las cifras de la clase de notables, que en lo esencial serían también los detentadores de la cultura literaria: 834 sacerdotes, 388 vicarios y becarios en Tubinga, 452 juristas (incluyendo seguramente a altos cargos del funcionariado), 218 médicos y farmacéuticos, 300 oficiales (nobles en dos terceras partes), cerca de 200 estudiantes graduados, 75 comerciantes de Stuttgart y cerca de 450 del campo, y, finalmente, 1.324 "escribanos", es decir, funcionarios de grado medio sin formación universitaria [10]. Si a estos burgueses

---

[7] R. Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Francfort del Main, 1970, p. 445.

[8] H. Kiesel, P. Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert*, Múnich, 1977, p. 160.

[9] R. Schenda, *Volk ohne Buch*, *op.cit.*, p. 88.

[10] B. Haug, *Das Gelehrte Wirtemberg*, Stuttgart, 1790, pp. 26-32, citado según M. Hasselhorn, *Der altwürttembergische Pfarrstand im 18. Jahrhundert*, Kohlhammer, Stuttgart, 1952, pp. 33 y ss.

por posesión y formación, que alcanzan la buena cifra de cuatro mil, se añaden dos mil mujeres y jóvenes, y un par de centenares de nobles, podríamos establecer que el público lector "extensivo" de Württemberg a finales del siglo XVIII asciende a unas siete mil personas, poco más de un 1% de la población total. Los que continuaban aferrados a los hábitos lectores tradicionales seguían echando mano como siempre de los edificantes "viejos consoladores", de la Biblia, el catecismo y el calendario.

Pero sería un error asignar al público alemán que lee regularmente, a esas trescientas mil personas que constituyen un 1,5% de la población total, un papel social y cultural tan marginal. Pues este fermento de nuevos lectores, tan reducido en un primer momento, dio pie a toda una serie de reacciones en cadena esenciales tanto en lo político como en lo cultural.

Viejas y nuevas formas de lectura en el siglo XVIII

¿Cómo transcurre concretamente la evolución de la lectura en el siglo XVIII? Para responder a esta pregunta se requeriría un patrón de la historia de la lectura más diferenciado que el que poseemos, que reflejara tanto la sucesión diacrónica con sus diversos estadios como los solapamientos sincrónicos. Pero en ningún caso cabe hablar de un proceso lineal y fácil de abarcar. Antes bien, se observa una disgregación y anonimización de la población lectora, tanto en lo social como según parámetros temporales y geográficos. Ciertos estadios del desarrollo transcurrían paralelamente, solapándose en ocasiones. La lectura se convirtió en un proceso socialmente indiferente e individual. La pertenencia a una clase ya no condicionaba el acceso a la lectura:

> El público literario de la era prerrevolucionaria era aún mayoritariamente elitista, homogéneo y cerrado, mientras que el del año 1789 era socialmente *indiferente* [11].

---

[11] A. Martino, *Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution (1756-1914)*, Wiesbaden, 1977, p. 52.

La forma más extendida de trato con la letra impresa seguía siendo, al igual que antes, la lectura "indiscriminada", una lectura que se efectuaba de un modo ingenuo, prerreflexivo e indomesticado, pero también en gran medida en voz alta. Constituía la única forma de lectura en el caso de la población rural, y de cierto número de lectores pertenecientes a las clases urbanas inferiores. Con una carga laboral semanal que se extendía desde la salida del sol hasta la noche seis días a la semana, no podía haber ni tiempo ni motivación para la lectura. La lectura como técnica de dominio o como instrumento necesario en el trato social carecía de utilidad para la vida diaria en el universo estático de las capas rurales, desde el mozo hasta el campesino hacendado. La competencia lectora rudimentaria alcanzaba para descifrar las tablas de sangrías, las predicciones climatológicas, las prescripciones para la siembra y los avisos relativos a los oficios religiosos que se difundían en los mercados, pero también mediante el comercio ambulante, así como los libritos populares de índole tanto religiosa como mundana. Muchos impresores de provincias, sobre todo en la Alta Alemania, publicaban decenas de ediciones de tales libritos. Tampoco éstos se compraban, como ocurría con la francesa *Bibliothèque bleue*, "necesariamente para su lectura, o al menos no para ser leídos a fondo, a conciencia y en profundidad", sino que más bien servían a una "lectura aproximativa que liga varios elementos básicos por medio de la asociación, alcanzando tan sólo una leve coherencia del texto" [12]. Es cierto también que estos volúmenes alteraban sus contenidos cada cierto tiempo y que se adecuaban con antelación a los modos cambiantes de lectura.

Pero esta lectura "indiscriminada" también podía simultanearse con un *alfabetismo di gruppo* colectivo (Italo Sordi), es decir, con una competencia de escucha bien formada, que indirectamente equivaldría a una alfabetización. Ésta se alcanzaba mediante esa forma jerarquizada de comunicación que

[12] R. Chartier, *Lesewelten*, p. 181.

era la lectura en voz alta: en el círculo familiar eran casi siempre los padres de familia o los niños quienes declamaban textos religiosos, y en el ámbito público de las tabernas, o también en los mercados, los letrados, y también los profesores o clérigos, exponían las novedades políticas o de otro signo. Los esfuerzos intensivos de los ilustradores del pueblo a finales del siglo XVIII por trastocar en la población rural esa lectura "indiscriminada" por otra "útil" por integradora de lo social, valiéndose en gran medida de una pedagogía de la lectura de tipo autoritario, fracasaron en su mayor parte.

Posteriormente, todo esto cambió bajo el trauma producido por la Revolución Francesa. También en el campo creció un interés elemental por las sensacionales nuevas que llegaban sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad. Multiplicadores como los picapleitos, los maestros de escuela expulsados, los estudiantes recalcitrantes, los clérigos ávidos de reformas, los tenderos y maestros de postas que leían en voz alta periódicos en las escuelas y tabernas animaron al público a entablar ruidosos debates. La motivación de aprender a leer uno mismo se incentivó así sustancialmente (también gracias al control de opinión que pretendían ejercer las autoridades contrarrevolucionarias), para disgusto de las clases dirigentes en lo político y lo social, que reduplicaron sus esfuerzos por bloquear tal emancipación espiritual.

Con mayor celeridad, y antes que entre las capas medias y bajas del entorno rural, se alteró el comportamiento lector entre las urbanas, en particular entre el personal de servicio, los lacayos y los peluqueros, las camareras y sirvientas, los empleados en el comercio y el sector artesano, así como entre los cargos medios, y también bajos, del cuerpo militar. Este grupo podía suponer hasta una cuarta parte de la población ciudadana. También disfrutaban de los requisitos externos precisos para la lectura, a saber, la carísima luz, algunos ratos libres a lo largo del día, y, al disponer de alojamiento y manutención gratuitos, lograban reunir un pequeño presupuesto para la biblioteca de préstamo. En su afán por imitar a sus señores, este personal se apropió de sus nuevos hábitos de lectura, en particular en lo que se refiere al amplio consumo de nove-

las. En la ciudad, la palabra escrita pasó a constituir un elemento corriente de la vida urbana diaria: carteles en las casas, anuncios en las paredes, voceros y charlatanes de mercado con sus libretos, y los omnipresentes periódicos en los estancos y tabernas. Ya en 1740, la avanzada Inglaterra consideraba a la *Pamela* de Samuel Richardson como la "heroína cultural de una hermandad muy numerosa de criadas lectoras que disfrutan de cierto ocio" [13]. Esta emancipación literaria se impuso también en Alemania con un retraso de varias décadas. En 1781, un autor vienés registra entre las criadas una auténtica pasión por las "bellas letras":

> Y no contentas con esto, encima representan el papel de las sensitivas, hacen alarde de poseer un espíritu sensible, leen con avidez comedias, novelas, poemas, se aprenden de memoria escenas enteras, párrafos o estrofas, e incluso discurren sobre las penas del joven Werther.

Con el moralizante *Librito de costumbres para los criados* (Lavater, 1773) no podía atajarse ya semejante gusto lector. Las largas horas de ocio durante la guardia fomentaban la lectura entre los militares radicados en la ciudad, como critica un observador en 1780: "En las grandes ciudades, hasta los mosqueteros se hacen traer libros de la biblioteca para consumir durante las principales guardias". El material predilecto de las guarniciones era, además de las novelas, la lectura subida de tono y los panfletos.

El polo opuesto de la lectura "indiscriminada", socialmente en claro retroceso, pero todavía predominante porcentualmente, había sido desde siempre la lectura "culta". Entre las élites intelectuales no sólo se había extendido una lectura seguida, "moderna", encaminada a proporcionar información, sino que, a partir sobre todo del siglo XVII, se había adoptado también una lectura extensiva, polihistórica y enciclopédica. Pero desde mediados del siglo XVIII, la "rata de biblio-

---

[13] I. Watt, *op. cit.*, p. 52.

teca" culta, que, inclinada sobre sus legajos, olvidaba el resto del mundo, se había convertido ya en mera figura risible. Su cultura libresca, tenazmente contraria al mero utilitarismo, se enfrentaba a la imagen burguesa e ilustrada del mundo. El flemático y pedante lector de alcoba fue absuelto por el versátil y docto petimetre que cultivaba las ciencias más bien superficialmente.

La ideología de la Ilustración propagó en cambio entre los detentores de la cultura tradicionales y los de nuevo cuño una lectura "útil". Uno de los principales instrumentos de esta propaganda lo conformaban las "revistas mensuales morales" que se publicaron entre 1720 y 1750 y que —síntoma muy revelador— surgieron en las ciudades industriales del norte protestante; junto a Leipzig, Hamburgo desempeñó un papel decisivo como puerta de entrada del pensamiento ilustrado inglés. Siguiendo el modelo de *moral weeklys* como *Spectator*, *Tatler*, *Guardian*, estas revistas difundieron un "mensaje de virtud" específicamente burgués, así como los ideales de formación propios de la Ilustración, claramente diferenciados del estilo de vida cortesano-galante. Con títulos programáticos como: *El patriota*, *El ciudadano del mundo*, *El razonable*, o *Der Biedermann*, *El filántropo*, *El espíritu libre*, *El sociable*, *Las críticas razonables*, y empleando las estrategias de fomento de la lectura de las antiguas obras edificantes, hacían llegar ahora al público con celeridad contenidos mundanos y laicos. Una lectura que fomentase una moral al mismo tiempo individual y socialmente útil constituía para el acaudalado comerciante tanto como para el afanado estudiante, para la honesta esposa como para el probo funcionario, no sólo una distracción y un placer, sino un auténtico deber moral.

Esta estrategia encontró eco entre el público lector femenino. Pues, debido al creciente bienestar económico, las esposas e hijas de la burguesía disponían ahora de más tiempo libre. Su canon de lectura, que hasta comienzos del siglo XVIII se había ceñido casi exclusivamente a las obras religiosas y edificantes (aunque dichas restricciones no siempre lograsen imponerse), podía por fin ampliarse. En los semanarios morales se recomendaban "bibliotecas para mujeres" que por lo

demás no pretendían hacer de ellas *femmes savantes*, sino tan sólo fomentar una formación "adecuada a sus circunstancias" y estrictamente circunscrita a sus deberes domésticos. Pero aplacaban la sed de conocimientos de las mujeres con relatos de viajes y fábulas, incluso con novelas de sagas familiares inglesas. Igualmente comprometida comenzó a ser la formación en la lectura de la juventud: como la infancia comenzó a verse como un ámbito de lectura particular, se prestó mayor atención a la lectura de jóvenes y niños. La joven generación de la burguesía recibió a partir de 1760 una formación de lectura intensiva que sin duda no tuvo resonancia entre los estudiantes, que ya disponían de bastante tiempo libre y que habían adoptado desde hacía tiempo un comportamiento lector más bien extensivo y secularizado.

Esta lectura "útil" hacía del texto literario alegoría y moraleja no sólo para convertirlo en incentivo para el perfeccionamiento individual. Se desarrolló bajo el signo de un espacio público burgués emergente, principalmente mediante la institución de la sociedad literaria, para terminar propiciando una lectura centrada en la comunicación y el intercambio argumental con el fin de formar la identidad social de la burguesía. En este estadio incipiente de la lectura "comprensiva", Jean-Jacques Rousseau opone los hábitos de lectura útiles y pragmáticos propios de su ciudad natal a la lectura escapista encaminada a proporcionar únicamente entretenimiento que se practicaba en la gran ciudad de París:

> El francés lee mucho, pero sólo libros nuevos; o, más bien, los hojea, no para leerlos, sino para decir que los ha leído. El ginebrino sólo lee buenos libros; los lee y piensa al mismo tiempo, no los juzga, sino que los comprende [14].

Esta clase de lectura fue también para los ilustrados alemanes que se inscriben en la tradición de los enciclopedistas un acto de liberación frente al sojuzgamiento espiritual

[14] J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, p. 695.

del feudalismo. Propició una nueva visión de grupo de la burguesía, una visión razonadora y mundana de una burguesía que se emancipó del doctrinario discurso religioso y jurídico de las estructuras feudales del antiguo régimen estamental. El burgués soslayaba así el peligro de la pérdida de sentido y ganaba una nueva identidad corporativa tanto social como cultural. Como es natural, esta lectura "comprensiva" era dominio de los hombres. Pues también ellos comenzaron a disfrutar, con el creciente bienestar económico, de más tiempo de ocio y no se limitaban a buscar información relativa a su profesión, sino también noticias políticas y lecturas entretenidas.

En este contexto, el papel desempeñado por la nobleza alemana fue bastante modesto. Su comportamiento frente a la lectura, del que tan poco se sabe hasta la fecha, sin duda debe contemplarse como un apartado diferenciado. Al igual que en Francia, donde la nobleza rural no empieza a adquirir libros hasta concluido el siglo, también aquí se oponían los "hidalgos de aldea", cuyos castillos posiblemente albergaran un par de decenas de libros a lo sumo, a un pequeño círculo de personas cultas que practicaban el mecenazgo y que modernizaron su papel al igual que lo hiciera la burguesía culta. El número de nobles de la corte, y sobre todo los del campo, que reunieron valiosas colecciones en calidad de bibliófilos era muy reducido. No desempeñaron un papel relevante en esta "revolución de la lectura".

Como ya he subrayado, el proceso de modernización del comportamiento lector no emana tanto de las residencias de los nobles y sus cortes como de las metrópolis protestantes dedicadas al comercio de Alemania central y del norte. Las regiones católicas del Imperio se sumaron a él con cierto retraso. Pues les faltaba la tradición de la lectura individual de la Biblia, que, como acto cuasirreligioso, aportó lo suyo a la lectura:

En los territorios católicos, los religiosos son los intermediarios necesarios entre la palabra divina y el creyente, y ningún libro tiene aquí una relevancia equiparable a la que tiene la Biblia entre los

reformados, cuya presencia es obligada en cualquier biblioteca familiar sobre todo desde el pietismo [15].

Sin duda, también entre los católicos proliferaron publicaciones masivas de índole popular como los calendarios y las hojas volantes, y no se prohibía expresamente a los legos ocuparse con la Biblia. Pero, al contrario de lo que ocurría entre los protestantes, que partían de la tesis de la primacía de las Escrituras frente a la tradición *(sola Scriptura)*, la tradición oral transmitida por las autoridades eclesiásticas precede aquí a todo lo demás. Esto sólo era válido para las amplias capas de los creyentes, para el papel del libro redactado en la lengua popular. El clero y los monasterios en cambio constituían desde siempre un público literario *sui generis*. Como en Francia, en las residencias de los eclesiásticos se daba un ansia particular de lectura libertina, y aún mayor fue la importancia de las bibliotecas de los monasterios que hasta la secularización de comienzos del siglo XIX albergaron el rutilante fruto tardío del acervo cultural. Éste es otro de los focos de donde emana el proceso de modernización de la lectura. A partir de 1780 se multiplican en los territorios católicos las quejas sobre la afición a las novelas de los seminaristas. Al mismo tiempo, cada vez son menos frecuentes las burlas de los clérigos que no leen, sobre todo los párrocos rurales. Una nueva generación de clero lector vive sus primeras experiencias lectoras modernas en el seminario y el convento. El ilustrado *Observador bávaro* constata en 1782 un cambio generacional entre el clero bávaro: "los viejos fuman y toman rape, beben y leen... nada. Los jóvenes se modernizan, leen, forman su gusto y empiezan a pensar".

No sólo los católicos cultos se apropiaron de este nuevo comportamiento lector a una velocidad sorprendente, aunque por cierto con dos o tres décadas de retraso con respecto a los protestantes, sino también el público en general, y ello de un modo radicalmente secularizado:

---

[15] R. Chartier, "Ist eine Geschichte des Lesens möglich?" en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, LVII-LVIII (1985), p. 258.

Nada se absorbe, publica, vende, lee y recomienda con tanta avidez como los textos en los que se abomina de la religión. Pasan por todas las manos. Se componen nuevos. Algunos se agotan en tres meses. [...] Las escuelas y la libertad de prensa ponen también al hombre común en situación de leer todo lo que producen con prolijidad tales perversores. Se sabe de escuelas públicas en las que son alabados por los profesores, y donde incluso se leen algunas partes. Hay muchachas que los llevan consigo a la iglesia. Los chicos de primaria los conocen. Ciertos clérigos, y quiera Dios que sólo sean los más bajos, aquellos que no merecen confianza alguna, los colocan en sus estantes [16].

Así como entre los protestantes decreció el interés por la lectura de la Biblia, ante todo en las ciudades, el proceso de aculturación y desregionalización del afán lector se instaló también en las metrópolis de los católicos. Paradigma de ello es la Viena de José, inundada por un torrente de pasquines anticlericales. Los religiosos enemigos de la lectura echaron a su vez mano, desde sus púlpitos y en sus hojas parroquiales, de los viejos modelos barrocos de la crítica de la avidez lectora. Temían con toda razón que la lectura propiciase una secularización generalizada y un apartamiento de la vida cristiana.

El lector "moderno" en torno a 1800 y sus prácticas de lectura. La manía lectora

También este modelo de lectura propio de la doctrina ilustrada, que tenía en su punto de mira ante todo el componente de formación social, se transformó y diferenció a partir aproximadamente de 1770. Las pautas de recepción que dicta, todavía marcadamente autoritarias y académicas, fueron sustituidas, en un rápido proceso de modernización que acabó por desatar incluso las cadenas del racionalismo, por

---

[16] Josef Anton Weissenbach, *Vorstellungen über den Krieg, den man itzt gefährlichen Schriften anzukündigen hat; an alle so wohl geistliche, als weltliche Oberkeiten*, Joh. Nep. Syx, Augsburgo, 1793, pp. 7 y ss.

una lectura individual centrada en el factor emocional. Con ello comienza un estadio particularmente complejo, virulento y rico en consecuencias de la historia de la lectura que dura varias décadas: el de la lectura "sentimental", es decir, "empática". Este tipo de lectura se sitúa en un campo de fuerzas dominado por una parte por una pasión individual que aísla de la sociedad y del entorno, y por otra por una sed de comunicación por medio y a través de la lectura. Esa "poderosísima necesidad de establecer contacto con la vida que se esconde tras la página impresa" [17] condujo a una confianza completamente nueva e increíblemente intensa, incluso a una relación imaginaria de amistad entre el autor y el lector, entre el productor y el receptor de la literatura. El lector que, aunque aislado, había visto socavadas sus emociones trataba de curarse de su individualidad y de lo anónimo de su ser sabiéndose parte, mediante la lectura, de una comunidad dominada por un mismo talante. Tal lectura era sin duda —en el sentido de una revolución lectora "invertida"— mucho más "intensiva" que la que se encuentra antes, y desde luego no más "extensiva".

Este proceso tan relevante en lo cultural está ligado de modos muy específicos en Inglaterra, Francia y Alemania a los nombres de Richardson, Rousseau, así como a los de Klopstock y Goethe. En los albores de esta nueva relación entre autor, texto y lector se encuentra Samuel Richardson (1689-1761). Sus novelas *Pamela or Virtue rewarded* (1740) y *Clarissa* (1747-1748) se recibieron con un fervor que jamás habían logrado suscitar otros representantes de este género. *Pamela* entusiasmó sobre todo al público femenino; y es que Richardson describe su universo de vivencias específico con una precisión desconocida —ya se trate de detalles domésticos o de una relación amorosa íntima—, y además lo hace en forma de cartas, es decir, por medio del instrumento de articulación de la subjetividad *par excellence*. Todo ello hizo de *Pamela* una obra "que se puede ensalzar desde el púlpito al tiempo que se ata-

[17] R. Darnton, "Rousseau und seine Leser", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, LVII-LVIII (1985), p. 137.

ca por pornográfica, una obra que alegró al público lector con el doble atractivo de un sermón y un *strip-tease*" [18].

Dicha lectura tuvo importantes efectos también en Francia. Prueba de ello es el *Éloge de Richardson* (1761) de Diderot. Pero el fuego que instigó no se convirtió en incendio de grandes proporciones hasta la aparición de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Exigió ser leído "como si fuera un profeta de la verdad divina. [...] Lo que distinguía a la lectura rousseauniana de sus predecesores religiosos —ya se tratase de lectura calvinista, jansenista o pietista— era la exigencia de leer el género literario más sospechoso, la novela, como si de la Biblia se tratase. [...] Rousseau [...] quería entrar a través de la literatura en la vida, en la suya y en la de sus lectores" [19]. Y, a la inversa, sus lectores no se entregaban a su lectura "para disfrutar de la literatura, sino para superar la vida y en particular la vida familiar, a saber, aplicando estrictamente las ideas de Rousseau" [20].

La Nouvelle Héloïse (1761), seguramente el mayor *best seller* del Antiguo Régimen, con al menos 70 ediciones antes de 1800, desencadenó efectos insospechables, incluidos ataques de nervios y crisis de llanto. Robert Darnton subraya que "nos resulta muy difícil hacernos idea de tal pasión lectora; nos es tan ajena como el miedo que sienten los balineses a los demonios" [21], ¿o tal vez como el éxtasis que provocan las estrellas del *pop* en los adolescentes?

En Alemania, tal desarrollo prosiguió con un interludio muy significativo. Aquí el público lector, y sobre todo el femenino, necesitaba encontrar una ligazón entre la lectura puramente religiosa y la meramente mundana, y la encontró en 1749 en la epopeya bíblica de Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) *El Mesías*. Dicha obra trata una materia edificante y con ello una materia apta para las mujeres, a saber, la vida

---

[18] I. Watt, *op. cit.*, p. 201.

[19] R. Darnton, *op. cit.*, pp. 127 y ss.

[20] *Ibíd.*, p. 134.

[21] *Ibíd.*, pp. 144 y ss.

de Cristo, si bien de un modo subjetivo y cargado de afectos. Sus lectores la reciben "en el mismo instante en el que se disponían a emanciparse de la tradicional lectura edificante de escuela, y la dejan precisamente en el momento en el que culminan dicha emancipación y son capaces de manejar la poesía y la literatura con tanta naturalidad e independencia que les resulta difícil entender por qué el *Mesías* de Kloptsock significó tanto para ellos en su día" [22]. La misma justificación es válida para el éxito de las obras de C. F. Gellert. En su *Vida de la condesa sueca de G.* (1746), el final moralista y edificante estaba fuera de toda duda, lo que permitía absorber con tanta mayor fruición las fantasiosas ocurrencias que presenta.

Finalmente, en 1774, la aparición del *best seller* de J. W. Goethe *Las penas del joven Werther* —lectura predilecta del joven Napoleón— supone un vuelco decisivo. Cierto que su autor, al contrario que Rousseau, no concede la menor importancia a esa supuesta afinidad de las almas del escritor y el lector. Sin embargo, una parte de su público, en su mayoría juvenil, recibe la trágica historia de amor —en la que esa "moral terrenal" burguesa más que fomentarse se desenmascaraba— no como un producto artístico, al que sólo concebían bajo la luz de esa tradición de la hermenéutica del texto "útil" y edificante, sino más bien como invitación a la imitación. Y, de hecho, el efecto más devastador de esta errónea recepción fue una oleada de suicidios entre los lectores del *Werther*. Pero la mayor parte de los lectores se conformaba con una identificación que se plasmaba en signos externos, elevando la vestimenta del héroe (frac azul y pantalones amarillos) a la categoría de emblema de la juventud rebelde, y adquiriendo objetos de culto como la célebre taza de Werther. Sólo un número reducido conseguía llevar a cabo el proceso de objetivación estética y distinguir entre un mundo ficticio y la realidad cotidiana.

El ejemplo de *Werther* puso de relieve la particularidad de ese nuevo público que probaba nuevas formas de trato con

---

[22] R. Engelsing, "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit", en *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, X (1970), p. 143.

los textos literarios, nuevos modos de lectura y nuevos rituales. Tanto la lectura en grupo como la solitaria adquirieron funciones nuevas, y el público más aficionado a la literatura, es decir, las mujeres, preferían la lectura en común, que favorecía una comunicación inmediata en torno a la lectura. En lugar de la lectura autoritaria declamada, "frontal", del padre de familia, el clérigo o el maestro, irrumpe ahora una forma de reunión legitimada y formalizada mediante la lectura, cuyo significado radica en la "experimentación de un juego de papeles empático" [23], es decir, en una vivencia común, controlada y disciplinada, de los textos literarios. Valga citar como ejemplo de ello la descripción de la vida cotidiana de ciertas gentes, la que le hace Luise Mejer en 1784 a su amigo Heinrich Christian Boie en una carta. Aquélla estaba empleada como dama de compañía en la ciudad de Tremsbüttel, en Holstein, al servicio de la condesa de Stolberg, cuyos esposo y cuñado habían hecho sus pinitos como poetas:

A las diez desayunamos. A continuación, Stolberg lee un capítulo de la Biblia y un canto del volumen de Klopstock. Cada cual se retira entonces a su habitación. Yo me ocupo del *Spectator* y del *Fisionomía* y de otros libros que me ha prestado la condesa. Ella acude entonces a mi alcoba, mientras Lotte traduce, y durante una hora le leo el *Poncio Pilato* de Lavater. Mientras ella recibe su clase de latín, yo copio algo para ella o leo hasta que ponen la mesa. Después de la comida y el café, Fritz nos lee partes de las *Vidas*, luego baja a verme Lotte y le leo a Milton durante una hora. Luego volvemos a subir y yo les leo al conde y a la condesa del Plutarco, hasta que, hacia las nueve, tomamos el té. Después del té, Stolberg lee un capítulo de la Biblia y un canto de Klopstock, y nos vamos a dormir [24].

---

[23] E. Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesens: Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart, 1987, p. 327.

[24] L. Mejer, "Brief an H. C. Boie vom 1.1.1784", citado según Ilse Schreiber (ed.), *Ich war wohl klug, dass ich dich fand. H.C.Boies Briefwechsel mit Luise Mejer, 1777-1785*, Múnich, 1961, p. 275.

Luise Mejer juzga estos excesos de lectura tanto intensivas como extensivas en los siguientes términos: "Aquí se ceba a las personas con lectura, como se ceba a los gansos".

Frente a la lectura comunicativa, compartida, también la lectura individual adquirió nuevas cualidades y pasó a caracterizarse por una recepción callada y pacífica. De este modo se ponía en segundo plano al cuerpo como instrumento de la vivencia del texto y se disciplinaba la lectura "indiscriminada". La paz y la relajación pasan a considerarse virtudes lectoras del burgués, premisas incluso de la recepción estética. Al no entregarse ya el lector al texto, era capaz de dominar sus emociones, lo que le permitía acceder a él de un modo controlado [25]. Esta ansiada inmovilidad ante el escritorio creó dificultades a no pocos hombres, que siguieron prefiriendo posturas más sueltas. Dicha pedagogía de la lectura de finales del siglo XVIII no veía ya la lectura declamatoria que implicaba el movimiento del cuerpo más que bajo su aspecto dietético; pasaba a ocupar "el lugar de un paseo. El esfuerzo que entraña acelera la circulación de la sangre, impide que se acumulen los jugos y ahuyenta enfermedades y disgustos. En tiempo lluvioso o revuelto, o en caso de enfermedad, deberemos refugiarnos, por tanto, en la lectura en voz alta para sustituir con ella los placeres y el bienestar que procura un paseo al aire libre" [26].

Y es verdad que esa lectura callada, en la que se hacía necesario interiorizar toda emoción, era capaz también de agudizar la huida hacia el reino de la fantasía.

Otra modalidad, que intensificaba los efectos de la lectura en la soledad de la alcoba, era la lectura "sentimental" en la naturaleza, a campo abierto, que, en su calidad de ostentosa renuncia a la sociedad, llegó a constituir durante cierto tiempo una actividad predilecta de la burguesía que gozaba de formación académica. Reflejaba precisamente su pre-

---

[25] *Vid.* E. Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit, op. cit.*, p. 326.

[26] J. A. Bergk, *Die Kunst, Bücher zu lesen. Nebst Bemerkungen über Schriften und Schriftsteller*, Jena, 1799, p. 69.

cario papel, a caballo entre la sublevación contra las normas sociales tardofeudales y sus estamentos y la humillante conciencia de su escaso prestigio social aún por afianzar. Esa huida patente de la sociedad, de las exigencias de la corte, de la ciudad y de los deberes cotidianos, esa búsqueda de un refugio en la soledad sentimental con un *vademecum* literario, agudizaba la experiencia de la lectura entremezclando lo idílico del entorno con los destinos imaginados. Con ello no pocas veces se gozaba de los "lugares más hermosos" durante tan amena lectura.

Sin embargo, el lugar por excelencia de la lectura siguió siendo la esfera doméstica privada, la vivienda burguesa. La nueva técnica cultural se integró en la vida cotidiana. Hasta la fecha, sólo los eruditos perdían su salud en las horas oscuras inclinados sobre sus páginas; ahora, tanto la tarde como la noche podían emplearse como tiempo de ocio aprovechable para el disfrute de la lectura. La concepción del tiempo de la burguesía sufrió un cambio: con la división y "compartimentación" del tiempo y de la vida cotidiana aprendieron también a pasar sin esfuerzo de los mundos fantásticos de la lectura a la realidad, con lo que también se redujo el peligro que entrañaba el contacto entre las diversas esferas de la vida [27].

Los fabricantes de objetos de lujo ofrecieron por primera vez "muebles para la lectura" que hacían más confortables las largas horas dedicadas a una lectura emocionante: *chaise-longues* con atril incorporado, muebles transformables para la dama de alcurnia que hacían las veces de tocador, mesa para comer, escritorio y mesa de lectura, cómodas "sillas inglesas para leer o dormir" y otros muebles similares [28]. El mobiliario de lectura se completó en el caso de las mujeres con la cómoda *liseuse*, una especie de vestido-chaqueta caliente y ligero para sus viajes al reino de la fantasía. Lo que para las galantes damas del Rococó supuso el retiro en el *boudoir* lo ofrece ahora el

---

[27] *Vid.* E. Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit*, *op. cit.*, p. 328.

[28] *Vid.* también Eva Maria Hanebutt-Benz (ed.): *Die Kunst des Lesens. Lesemöbel und Leseverhalten vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Catálogo de la exposición, Francfort del Main, 1985, pp. 109 y ss.

closet a la lectora burguesa, y no sólo a la inglesa, que se refugiaba en él para fomentar su independencia. Combinaba el retiro social con la liberación de los sentimientos, y "no se empleaba para ocultar a los amantes, sino para excluirlos" [29]. Allí tampoco se guardaban objetos galantes, sino material de lectura y escritorio, además de útiles para la correspondencia. El público lector femenino gustaba también de la lectura en la cama, a juzgar por las descripciones de la época (a menudo no exentas de insinuaciones de tipo erótico).

Únicamente a una parte muy reducida del público lector le fue dado alcanzar, a finales del siglo XVIII, el grado más alto, más "maduro", de la cultura lectora literaria, a saber, "llevar a cabo ese paso al mundo de la ficción tan sólo en su fantasía" [30] e integrar la lectura en su realidad cotidiana. Practicaban una lectura hermenéutica en calidad de ejercicio artístico autónomo, no ya para confirmar verdades ya conocidas en el marco del horizonte de sus expectativas, sino para llegar a conocer nuevas verdades, aún ignotas. Estos lectores juiciosos de la literatura clásica nacional eran (y siguen siendo) pocos en número. Por ello, Friedrich Schiller llega a negar la posibilidad de dar con un "poeta del pueblo": "Hoy en día es evidente que entre la *selección* de una nación y su *masa* existe una distancia considerable".

Jean Paul habla de un abismo similar al describir al público en torno al 1800:

> En Alemania hay tres públicos o *publica:* 1) el amplio, casi iletrado e inculto de las bibliotecas; 2) el erudito, formado por catedráticos, pasantes, estudiantes y críticos; 3) el culto, que se nutre de hombres de mundo y mujeres educadas, de artistas e individuos de las clases más altas, que al menos tienen gusto y maneras. (Sin duda, a veces los tres grupos se comunican) [31].

---

[29] I. Watt, *Der bürgerliche Roman*, *op. cit.*, p. 219.

[30] E. Schön, *op. cit.*, p. 167.

[31] Jean Paul, "Briefe und bevorstehender Lebenslauf. Konjektural-Biographie, sechste poetische Epistel", citado según Jean Paul, *Werke*, ed. por Norbert Miller, vol. 4, Hanser, Múnich, 1962, p. 1070.

Pero el grueso del público permaneció anclado en una variante casi pubertaria de la lectura sentimental, y en una "manía lectora" escapista y "narcotizante" (según el filósofo J. G. Fichte). Ésta se encontraba en el centro de los debates de los coetáneos.

A partir aproximadamente de 1780, esta nueva epidemia se propaga, de nuevo partiendo de Alemania central y del norte, sobre todo entre el público femenino y juvenil. El debate sostenido en periódicos y revistas, en sermones y panfletos la diagnostica a finales del siglo incluso "entre clases populares que por lo demás leen poco o nada, y que siguen sin leer para informarse o para educarse, sino únicamente para entretenerse" (así el ilustrado bávaro L. Westenrieder).

Esta manía lectora no sólo repugnaba a las autoridades eclesiásticas y estatales, sino que incluso los defensores más avanzados de la Ilustración la consideraron como un estorbo sustancial de la ansiada emancipación, que debía efectuarse bajo el signo de la disciplina y la racionalidad. En tanto que factor pernicioso en lo social, conducía a vicios que contravenían la ética del trabajo burgués-protestante y que se adscribían al ámbito noble-cortesano: ocio, lujo, aburrimiento. Sin embargo, en un primer estadio aún predominaron los argumentos dietéticos y de higiene social. Mientras que en la obra *De la salud de los eruditos* (1768) de Tissot sólo se advierte de las enfermedades que pueden afectar a los eruditos y lectores empedernidos, en los tratados de los pedagogos de finales del siglo XVIII el debate sobre el onanismo y la "automancillación" va de la mano con el debate en torno a la lectura. Pues ambos se contaban entre los perniciosos "vicios secretos de la juventud":

> La postura forzada y la ausencia de movimiento físico durante la lectura, combinadas con esa sucesión tan violenta de ideas y sentimientos [...] crea pereza, conglutinación, hinchazón y obstrucción de las vísceras, en una palabra, hipocondria, que, como se sabe, afecta en ambos sexos a los órganos sexuales y conduce a estancamientos y corrupción de la sangre, aspereza y tensiones en el sis-

tema nervioso, y, en general, a la consunción y reblandecimiento de todo el cuerpo [32].

Los tratados de incitación a la lectura de la Ilustración tardía condenan este tipo de lectura socialmente inútil destinada a proporcionar tan sólo entretenimiento: "Leer un libro sólo para matar el tiempo es traicionar del modo más vil a la humanidad, pues se humilla un medio hecho para alcanzar cotas más altas" [33]. En lugar de constituir "un instrumento de educación para la independencia" en el sentido de la famosa definición que hace Immanuel Kant de la Ilustración, en muchos casos servía "¡únicamente para pasar el rato y para mantenerlos en un estado de inmadurez permanente!" [34].

Mercado del libro y gustos de los lectores

Las alteraciones sustanciales de la técnica cultural que es la lectura tuvieron, naturalmente, efectos inmediatos sobre el mercado del libro, que modernizó tanto sus modos de distribución como su objeto. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, el libro se concibió consecuentemente como una mercancía cultural, y el mercado se orientó según principios capitalistas con el paso de la economía del trueque, dominante hasta la fecha, a la circulación monetaria. La tendencia, impulsada desde Leipzig y los libreros sajones y del norte de Alemania, hacia una producción estrictamente determinada por las ventas propició un nuevo mercado centrado en la demanda y también nuevas formas de publicidad. El número de libreros aumentó perceptiblemente incluso en provincias, y una nueva generación de editores cultivó la Ilustración como negocio. Por ello, los periodistas conservadores los denunciaron como principales impulsores de la revolución lectora.

---

[32] Karl G. Bauer, *Über die Mittel, dem Geschlechtstrieb eine unschädliche Richtung zu geben*, Leipzig, 1791, p. 190.

[33] J. A. Bergk, *op. cit.*, p. 59.

[34] *Ibíd.*, p. 407.

Al mismo tiempo, se profesionalizó el papel del autor, y en Alemania surgió la figura del "escritor libre", que por una parte reclamaba la autonomía de su capacidad creadora y por otra debía someterse a las leyes del incipiente y anónimo intercambio comercial. Esta necesidad de prostituirse en el mercado ante un público anónimo llevó tanto al autor como al lector a un contacto intensivo con su interlocutor, a una comunidad espiritual fomentada por el libro.

El mercado del libro se las tenía que ver ahora con un público cada vez más extenso, heterogéneo y anónimo, con gustos y necesidades cada vez más diferenciados, y que se interesaba tanto por los libros especializados que debían ayudarle a encumbrarse profesionalmente como por la información política, las sangrientas novelas de intriga, y los que pudieran fortalecer su espíritu. A estos intereses particulares que podían llegar a solaparse se correspondía, sin embargo, también una homogeneización del gusto lector más allá de los límites marcados por los antiguos estamentos. Tanto la aristócrata como su criada leían la misma conmovedora historia familiar, el juez del tribunal imperial y el aprendiz de sastre la misma novela de intriga: todos ellos eran capaces de abrirse camino leyendo, hasta conformar el público de la literatura nacional canonizada. Cierto que el lector anónimo vivía a expensas de la oferta del mercado, pero también imponía exigencias colectivas a ese mercado que, al valerse del fracaso comercial, no podían ser ignoradas.

Los virulentos cambios que afectaron al mercado y al gusto del lector se reflejaban (a pesar de la impotencia del Estado) en los catálogos de la Feria de Leipzig, que representó al comercio librero transregional durante todo el siglo. La extensísima ampliación del volumen de producción detectada a partir de 1760 prueba con qué celeridad crecía el público ávido de lectura: los catálogos de la feria registraron en el año 1765 1.384 títulos, en 1775 1.892, en 1785 2.713, en 1790 3.222, en 1795 3.257 y en 1800 3.906. La producción total anual real sin duda ascendía al doble en torno al año 1800. A la proliferación cuantitativa de las novedades le acompañó un rápido retroceso de la lengua culta dominante durante siglos, el

latín. En las ferias de libros su presencia se redujo de un 27,7% en el año 1740 a un 3,97% en 1800. La misma evolución afectó a la primacía de las diversas especialidades: la aplastante preponderancia de los asuntos teológicos y religiosos cedió rápidamente, lo que evidenciaba tanto la secularización del público erudito como la renuncia del público protestante a seguir fomentando la literatura de tema edificante. Al mismo tiempo aumentó el porcentaje de libros referidos a las especialidades de mayor actualidad, como la geografía, las ciencias naturales, la política, la pedagogía, y, en particular las "bellas letras". La literatura, que en 1740 representaba tan sólo el 6% de la oferta librera en las ferias, se incrementó en 1770 hasta alcanzar un 16,5%, e incluso, en 1800, el 21,45%, pasando así a ocupar el primer puesto. Este aumento se debió en gran medida a la novela, cuya participación en la oferta librera pasó del 2,6% en el año 1740 al 11,7% en 1800, lo que equivale a más que una cuadruplicación.

No sólo creció el número de títulos, sino también el de los ejemplares. Cierto que la tirada media no aumentó en igual medida debido a la reimpresión y al mayor uso de las librerías de préstamo. Tras el trauma de la Revolución Francesa, fueron los periódicos los que se vieron en situación de lanzar tiradas mucho mayores que las de los libros: el famoso *Corresponsal de Hamburgo* alcanzó en 1798 los 25.000 ejemplares, y en 1801 los 51.000; si se acepta que cada ejemplar era leído por una media de diez individuos, ello supondría la existencia de medio millón de lectores. Mucho menores eran en cambio las tiradas de las revistas literarias más exigentes (como, por ejemplo, el *Teutsche Merkur* de Wieland, con 1.500 ejemplares).

Una de las rémoras del rápido incremento del público lector en el último tercio del siglo XVIII resultó ser el precio de los libros, en particular en el caso de las obras literarias. En ese periodo se multiplicó por ocho, e incluso por nueve, debido a los nuevos usos libreros (comercio basado en las ventas y fondos limitados), pero también a una demanda en continuo crecimiento. En Alemania (como en Inglaterra) una familia podía alimentarse una o dos semanas por el precio de una

novela. Por ello, incluso entre los representantes de la clase media burguesa, la mayor parte del público reciente se dirigió a las bibliotecas de préstamo o a las sociedades literarias para satisfacer sus necesidades, o bien adquiría las reimpresiones que se componían en el sur del Imperio y que resultaban considerablemente más baratas de las ediciones originales del centro y el norte de Alemania. La reimpresión desempeñó así un papel capital, sobre todo en la Alemania católica, en la ampliación del público lector y la difusión de un nuevo gusto entre los lectores.

Naturalmente, también el libro como objeto sufrió una serie de cambios. Para fomentar una lectura rápida y extensiva, ciertos editores progresistas trataron en vano de imponer la elegante letra romana en lugar de la gótica, esas "feas runas", "esa alambicada y picuda letra de monje" (en palabras de J. J. Bertuch). Esta modernización fracasó en gran medida. El público aficionado a la literatura exigía una composición elegante y agradable de los textos: debían estar provistos de un sinnúmero de grabados y viñetas, adornos y signos de clausura. A la novela de intriga le correspondía una ilustración esmerada, a poder ser de Daniel Chodowiecki, el incomparable retratista de la vida burguesa. El rechazo de los gruesos volúmenes iba en aumento: "Los libros forman a los eruditos - los folletos forman hombres" rezaba el nuevo lema.

Con el inicio de la cultura lectora burguesa de la era de la Ilustración se impuso el práctico tomo en octavo; en el transcurso de las décadas, los libros fueron afinándose: el octavo menor, el tomo en dozavo, e incluso el frágil volumen en dieciseisavo pasaron a ser los formatos predilectos del público literario. Sobre todo en los almanaques, el aspecto delicado debía corresponderse con su contenido. El poemario de bolsillo se erigió en instrumento de una cultura social literaria que, rigiéndose por el modelo francés, produjo a partir de 1770 más de dos mil volúmenes de este tipo, de aspecto agradable, e incluso en ocasiones lujoso, junto a los libros de bolsillo de asunto literario, y también popular o especializado, político y satírico. Jean Paul, uno de los poetas predilectos de finales del siglo XVIII, glosa este cambio en los siguientes términos:

¡Santo cielo!, cuando uno recuerda, sosteniendo uno de esos libritos de bolsillo, los viejos y pesadísimos infolios sujetos entre maderas, tapas de cuero o latón, o pinzas, o esas sillas de nuestros abuelos, de cuero, y provistas de tachuelas también de latón, sede de la culta vida sedentaria... verdaderamente, no podemos quejarnos. El cuero de cerdo ha sido sustituido por el tafetán, las tachuelas por bordes dorados, las pinzas y cerraduras por forros de seda, y la cadena con que se solía atar a esos gigantes en las bibliotecas se ha convertido en un cordoncito de seda para liberarlo [35].

El primer puesto en la predilección del público —y el principal blanco de los ataques de los denostadores de la manía lectora— lo ocupaba no la literatura encaminada a formar e informar, dedicada a los "asuntos prácticos", las descripciones de viajes y las obras sobre ciencias naturales, sino los géneros nuevos, "extensivos", los *periodica* y las novelas. Sobre todo estas últimas propiciaban, como bien sabían sus detractores, una "modalidad de lectura rápida, casi inconsciente, que exigía poca concentración" [36]. Puede parecer paradójico "que la identificación más poderosa del lector con los sentimientos de personajes ficticios que jamás se haya producido en la literatura se lleve a cabo gracias al aprovechamiento de los rasgos característicos de la impresión tipográfica, del instrumento de comunicación más impersonal, objetivo y público de todos" [37]. La polémica contra la lectura de novelas cuenta, como es sabido, con una larga tradición que se remonta hasta el *Amadís de Gaula*. Pero siempre se refirió al erróneo comportamiento individual de una minoría privilegiada. A finales del siglo XVIII en cambio, con la multiplicación de la producción y recepción novelística, esta avidez de novelas alcanzó dimensiones

---

[35] Jean Paul, "Kleine Nachschule zur ästetischen Vorschule. I. Misrikordias-Vorlesung", citado según Jean Paul, *Werke*, ed. por Norbert Miller, vol. 5, Hanser, Múnich, 1963, p. 495.

[36] I. Watt, *op. cit.*, p. 54.

[37] *Ibid.*, pp. 240 y ss.

que afectaban a la esfera política y social. Tan sólo en Alemania, la Feria de Otoño de 1803 sacó el número nada desdeñable de 276 novelas nuevas al mercado, una cifra que desde luego no se alcanzaba ni en Francia ni en Inglaterra. Este torrente de novelas abarcaba todos los gustos. En 1805, el periódico *Allgemeine Literatur-Zeitung* hacía balance de las principales tendencias de la producción novelística alemana desde 1776, año de la aparición del *Siegwart* de Johann Martin Miller. Citaba el periodo sentimental, cómico, psicológico, pasional, caballeresco, visionario, espiritual, mágico, el periodo de las órdenes secretas y el de las intrigas de corte, el de los temas domésticos, de los muestrarios de cartas, los ladrones y los vagabundos. Una parte considerable (cerca de un 40%) de estas novedades consistía en traducciones, principalmente del inglés. Toda una generación parecía haberse contagiado de esta manía novelística, precisamente la generación que debía retomar el combate en pro de la emancipación burguesa, y que, en lugar de ello, malgastaba su tiempo con esa lectura narcotizante. La crítica moral adquirió con ello un componente esencialmente político. Ciertos autores progresistas reprochaban que este tipo de lectura destruyese en la juventud estudiosa y en los hombres la autonomía de la razón y la voluntad de emancipación, hombres que, "sin el menor disgusto, asisten al asesinato de la libertad de prensa y de pensamiento". Al acalorar y liberar la lectura la imaginación, liberaría al lector de las percepciones concretas de los sentidos y de su mundo de vivencias exponiéndolo al peligro de la desilusión absoluta, e incluso del nihilismo. A las mujeres ávidas de novelas se les reprochaba que precisamente en el momento en que la familia burguesa asignaba a su sexo una nueva serie de importantes tareas se refugiaba en un placer pasivo y sentimental. También por parte de los agentes más conservadores se alzaba de modos muy diversos la protesta de que tales novelas excitaban la fantasía, pervertían la moral y distraían del trabajo. Immanuel Kant afirmó secamente:

> La lectura de novelas tiene por efecto, además de otros trastornos del ánimo, el convertir la distracción en hábito.

Además de la novela, la lectura predilecta del nuevo público era la prensa de aparición periódica. Ya a finales del siglo XVII se elevan quejas sobre la "inoportuna manía por los periódicos", pero también ésta adquiere ahora una nueva dimensión. El afán por conocer las novedades del día, la información periodística y los acontecimientos políticos, eclesiásticos, literarios y económicos se propagó más allá de las clases burguesas. Ello también es válido para las hojas volantes en la medida en que por fin se derribaron los diques de la censura. Cuando el emperador de la reforma, José II, introdujo la libertad de prensa en Austria, se produjo un auténtico "deshielo", cuya consecuencia fue que en los años 1781 y 1782 aparecieran al menos 1.200 folletos, panfletos y pasquines. A finales del siglo, la incontestada preponderancia de lo político aunaba a todas las capas lectoras según su adscripción: las clases bajas se hacían leer las noticias sensacionalistas en los mercados o las tabernas, las capas más altas las engullían en las grandes ciudades en los puestos de avisos o discutían sobre ellas con toda formalidad en las sociedades literarias. Es evidente que la tan denostada manía novelesca no llegó a narcotizar a toda una generación, sino que alcanzó un nuevo estadio, como reconoce en 1792 el eclesiástico masón K. A. Ragotzky:

Ahora ha llegado verdaderamente el momento en el que una nueva moda lectora generalizada y mucho más poderosa que las precedentes se ha propagado, no sólo por Alemania, sino por toda Europa, atrayendo a todas las clases y estamentos, y provocando el retroceso de otros tipos de lectura; se trata de la lectura de periódicos y de hojas volantes de asunto político. Es sin duda la lectura de moda más generalizada que ha habido nunca; [...] desde el regente y el ministro hasta el suministrador de leña o el campesino en la taberna de su pueblo, desde la dama en su tocador hasta la fregona en la cocina, todos leen ahora periódicos. [...] Calculan cuánto queda para que llegue el correo, y asedian la casa de postas para asistir a la apertura de la saca. [...] Una dama de buen tono debe leer al menos los últimos ejemplares del *Moniteur*, el *Journal de Paris* o la *Gazette de*

Leide antes de asistir a su té, a fin de poder intercambiar su parecer con la sociedad de caballeros, a quienes este espíritu común reúne con tanta mayor fruición en torno a la mesa de té, y que se informarán de las novedades leyendo el *Chronique du mois*, el *London Chronicle*, el *Morning Post* o cualquiera de los dos periódicos de Hamburgo, Francfort o Bayreuth; entretanto, el herrero junto a su yunque y el zapatero en su escabel dejan reposar sus martillos y leznas para leer el *Strassburger Kriegsbothe*, la *Brünnerbauern Zeitung* o el *Staatscourrier*, o se lo hacen leer en voz alta a su mujer [38].

Por tanto, tampoco en Alemania la revolución lectora literaria impidió el despertar de la conciencia política del público; antes bien, fomentó tendencias antifeudales y anticlericales, y, en general, antiautoritarias, que con tanta frecuencia aparecían en la literatura amena de moda como en las publicaciones periódicas de tema político. Aún no se ha estudiado el papel que llegó a desempeñar en Alemania la lectura clandestina. En Francia, sin embargo, como ha demostrado Robert Darnton valiéndose de las numerosas fuentes reunidas por la *Société typographique* de Neuchâtel, los libros obscenos e impíos eran materia predilecta incluso entre las clases medias de funcionarios.

Instituciones relacionadas con la lectura: bibliotecas de préstamo y sociedades literarias

El nuevo comportamiento lector encontró también nuevos modos de organización. Al mercado altamente organizado se enfrenta, junto a la masa sin rostro de los compradores anónimos, el lector institucionalizado. Esta organización, característica de la burguesía en proceso de emancipación del siglo XVIII, se efectúa por dos vías paralelas: por medio de las *bibliotecas de préstamo* comerciales y de las *sociedades literarias* sin ánimo de lucro. En Alemania —como en Inglaterra y en Fran-

---

[38] "Uber Mode-Epoken in der Teutschen Lektüre", en *Journal des Luxus und der Moden*, noviembre 1792, pp. 549-558.

cia— ambas eran conjuntamente las detentoras de la revolución lectora [39]. Las bibliotecas públicas, es decir, las monacales, municipales, y las de la corte, así como la mayoría de las bibliotecas universitarias (con la excepción de la de Gotinga) desempeñaron en cambio un papel casi nulo en la satisfacción de la nueva sed lectora, e incluso la contrarrestaron. La Ordenanza ducal de bibliotecas de la ciudad turingia de Gotha especificaba:

> El que quiera ver más de cerca un libro deberá solicitarlo al bibliotecario, que se lo mostrará y, llegado el caso, le permitirá leerlo.

Con la excepción de ciertos precursores, la edad de oro de las bibliotecas de préstamo europeas se inicia después de 1750. En Inglaterra, su número se multiplicó hasta 1801 hasta *not less than one thousand*, según el *Monthly Magazine*. En 1761, el librero Quillan inaugura en la parisina rue Christine la primera biblioteca de préstamo francesa; los *loueurs de livres* se incrementan con gran celeridad a lo largo de los años 70 y 80. En el ámbito lingüístico alemán se atestiguan, tras algunos precursores en Berlín, algunas fundaciones en Francfort del Main y en Karlsruhe en los años 50, y como muy tarde en los 80 y 90 en la mayoría de las ciudades y mercados menores puede encontrarse al menos una biblioteca de préstamo. Leipzig poseía nueve en torno al 1800, Bremen diez y Francfort del Main incluso dieciocho. Pero también en ciudades tan pequeñas como la prusiana Oraniensburg, el administrador de correos llegaba a prestar más de 12.000 volúmenes y alquilaba cerca de 100 periódicos. Las bibliotecas de préstamo constituían el correlato ideal del consumo lector extensivo que tan rápidamente se propagó entre las clases medias. Aquel a quien se le impidiera el ingreso en una sociedad literaria por razones sociales, financieras o locales podía satisfacer allí su sed de literatura de todo tipo incluso si su poder adquisitivo era escaso y mermada su motivación de compra. Ello afecta-

---

[39] *Vid.* A. Martino, *op. cit.*, p. 57.

ba en particular a los segmentos, numéricamente importantes, a los que se vedaba por principio la entrada en sociedades literarias, a pesar de ser ellos a quienes la "manía lectora" afectara con mayor virulencia: estudiantes y aprendices de artesanos, muchachas y mujeres, grupos sociales marginales que procedían del mundo académico como preceptores y gacetilleros, militares que no pertenecían a la nobleza y secretarios.

Las mismas voces que se alzaban contra la perniciosa manía lectora se ocuparon también de las bibliotecas de préstamo como principales semilleros de tal vicio. Los tachaban de "expendedores de veneno moral y burdeles" que servían su "arsénico del espíritu" a jóvenes y viejos, ricos y pobres. Esas bibliotecas de préstamo, que poseían fondos mayoritariamente compuestos por literatura amena, que incluía, junto a las historias de caballeros, bandoleros y fantasmas, las novelas sentimentales y sensibleras y sagas familiares, se tachaban a menudo despectivamente de "establecimientos infectos". Con frecuencia poseían fondos anticuados y el número de volúmenes podía oscilar entre un par de decenas de títulos o más de mil. Estas bibliotecas primeras dedicadas fundamentalmente a la lectura amena y de consumo solían tener por administradores a anticuarios, encuadernadores o personas completamente ajenas al sector, pero también hubo casos en que libreros honestos de ciudades pequeñas se vieron en la necesidad de dirigir su oferta en este sentido. En 1809, nueve de cada diez bibliotecas de préstamo de los mercados de Württemberg eran empresas de este tipo, y sus fondos oscilaban entre los cien y los seiscientos volúmenes. También es cierto que en poblaciones más grandes el gusto lector se situaba en un nivel más elevado.

Pero a este tipo tan denostado de biblioteca se le opone en la época más temprana de la institución otra que seguía el modelo de las sociedades literarias, con las que competía y de las que, en ocasiones, emanaba. Los fondos de tales "gabinetes de lectura" o "museos" delatan un nivel de exigencia casi enciclopédico. Toda la amplitud del mercado del libro contemporáneo se representaba allí, desde las publicaciones científicas especializadas hasta las obras de los poetas, pero tam-

bién obras en lenguas extranjeras. Además, un círculo de lectura de periódicos adscrito a la biblioteca solía ofrecer publicaciones periódicas nacionales y extranjeras. Las pocas y a menudo insuficientes bibliotecas públicas, y las universitarias, permitían la existencia e incluso el éxito de tales establecimientos, que, junto a su motivación económica, dieron muestras de un talante tardoilustrado. En las grandes ciudades del comercio y de la cultura, como Viena, Francfort o Dresde, estos lugares ofrecían un gran surtido y salas de lectura provistas de numerosas obras de consulta, otras donde se exhibían las novedades, y también objetos de arte o artículos artesanales, gabinetes de música y salones donde se expendían refrigerios.

A pesar de la existencia de estas instituciones "nobles", las voces que reclamaban la supervisión de esos "expendedores de veneno" político y moral eran cada vez más audibles, sobre todo tras la Revolución Francesa. En torno al 1800, en todos los estados alemanes se había impuesto, bien la prohibición total de todas las bibliotecas de préstamo (como en Austria entre 1799 y 1811), o al menos una serie de reglamentos para su control (en Prusia, el Edicto de Wölln de 1788, y en Baviera, el emitido en 1803).

Desde comienzos del siglo XIX, las bibliotecas de préstamo aventajaron en todas partes a las sociedades literarias; esta evolución atestigua un proceso de individualización y anonimia de la recepción literaria. El debate en grupo orientado hacia los aspectos literarios en el seno de un círculo de amigos o familiares fue sustituido por la lectura solitaria y un consumo individualizado de libros, en parte escapista y en parte encaminado a propiciar el ascenso social, que requería intermediarios comerciales.

Al contrario que las bibliotecas de préstamo, las sociedades literarias constituían organizaciones autogestionadas que ponían a disposición de sus miembros material de lectura a bajo precio y sin ánimo de lucro. Una burguesía tardoilustrada, que con su crítica de la manía lectora reprochaba la lectura solitaria y ajena a la sociedad por ociosa y socialmente perniciosa, encontraba en ellas el lugar propicio para la eman-

cipación, pero también para la mutua vigilancia y control: aquí se efectuaba una lectura supervisada y basada en normas comunes, y una elaboración común de la lectura. Sin duda alguna, las sociedades literarias eran punto de encuentro de dos logros capitales de la emancipación burguesa: por una parte la lectura extensiva, cuya avidez de material de lectura sobrepasaba las posibilidades económicas de la mayor parte de los individuos, y, por otra, la necesidad de organizar socialmente de un modo relativamente autónomo a ese nuevo público formado por sujetos interesados en la razón y el debate.

La evolución histórica de las sociedades literarias comienza con el abono conjunto de ciertos grupos de personas a periódicos en el siglo XVII, y más tarde también a revistas. Estos círculos de lectores, que servían para satisfacer la sed de información política, se mantuvieron a menudo hasta bien entrado el siglo XIX sin necesidad de mayores formalismos en lo institucional. Cada participante permanecía en su propia esfera privada, sin que se exigiera que estableciera una comunicación reglamentada sobre lo leído. En la década de los setenta del siglo XVIII comenzaron a imponerse ciertas formas organizativas más estrictas: surgieron las "bibliotecas de lectura", donde se guardaba el material de lectura en salas particulares, dispuesto para su uso: junto a las publicaciones periódicas, también libros, cuyo número iba en aumento. Para adquirirlos o tomarlos prestados, para su gestión económica y administración hacían falta directrices, era preciso crear una junta de administración y ciertas estructuras asociativas. El lugar donde se almacenaban los libros no tardó en convertirse en sala de reunión donde se discutía sobre lo leído y se formaban opiniones. La necesidad, evidentemente ya muy amplia, de contar con tales lugares propagadores de material de lectura condujo a la proliferación de fundaciones, sobre todo en las ciudades comerciales de la Alemania protestante. Antes de 1770 se abrieron trece sociedades literarias, pero entre este año y 1780 se crearon otras cincuenta, y entre 1780 y 1790 incluso 170, y en la última década del siglo ilustrado se alcanzó su culmen con cerca de 200 nuevas fundaciones. Antes de 1810 se le añadieron otras 130, y antes de 1820, 34

más. Lamentablemente, esta impresionante estadística sobre su fundación no puede ser completada con datos sobre la vida de tales sociedades.

Sin duda, a finales del siglo XVIII, su particular atractivo radicaba en la ampliación de su oferta. Cada vez más "cámaras de lectura" y "gabinetes de lectura" añadían a su sala de lectura un salón de reuniones donde conversar y fumar, donde los empleados ofrecían refrigerios, y no era infrecuente que se crearan otras salas para entretenimientos tales como el billar u otros juegos. Aunque los estatutos de las sociedades literarias no solían hablar de restricciones en cuanto a la clase social de sus miembros, la homogeneidad social de su público estaba garantizada al requerirse la mayoría de los votos para la admisión de un miembro nuevo: de este modo, la tan cacareada "igualdad de los estamentos" se convirtió en ficción.

Estas sociedades literarias, que a menudo se titulaban *Harmonie*, *Societät*, *Museum*, *Ressource* o *Kasino*, servían a la burguesía de terratenientes, o a la culta, tanto como a la nobleza empleada por el Estado para ampliar sus contactos sociales; en estos lugares de encuentro, poco permeables, sobre todo hacia abajo, la lectura no tardó en pasar a un segundo plano. El número de sus miembros podía oscilar entre dos decenas en el caso de las sociedades más pequeñas, y cerca de 100 (como en Bonn o en Worms), 180 (en Francfort del Main), hasta alcanzar 400 en Hamburgo, o incluso 452 en la activa Maguncia.

El cariz y la composición de sus fondos de lectura variaban también considerablemente. En las primeras épocas, junto a la prensa periódica y las publicaciones populares seudocientíficas, imperaban también los escritos edificantes y didácticos; en el caso de las sociedades especializadas de médicos, juristas, clérigos, maestros y economistas, las publicaciones especializadas ocupaban un primer plano. Poco antes de concluir el siglo, la lectura amena, sobre todo la novela, pasó a gozar de los favores de las sociedades que mostraban preferencia por las actividades en grupo. Muchas sociedades literarias se jactaban de poseer un acervo particularmente amplio de textos actuales, desde los almanaques, las publicaciones especializadas en la crítica, los últimos libros de via-

jes, hasta la prensa política diaria, incluso en lengua francesa e inglesa.

Si se acepta la cifra media de miembros de 100, entre 1770 y 1820 las sociedades literarias contarían con un público de unas 50.000 personas, por lo que cabe pensar que tuvieron un significado nada desdeñable en la formación política y la cultura de esta élite. Aquí parece haberse realizado de forma casi ideal el modelo de Habermas: la existencia de un público de particulares con formación, que, mediante un debate basado en la razón, establece un consenso acerca de sus intereses culturales y políticos. Esta élite la conformaba tal vez un 7% del público lector, y tan sólo un tanto por mil de la población total. Sin embargo, las autoridades desconfiaban de estos círculos autónomos. En la campaña emprendida contra la "manía lectora", estas sociedades literarias, lugares donde se practicaba la lectura extensiva, fueron también objeto de críticas, se sometieron a un sistema de licencias y se censuraron sus fondos. La lectura organizada contó con detractores particularmente duros en los territorios católicos. Proliferaron las prohibiciones, sobre todo a partir de 1789, en los obispados de Maguncia, Trier y Wurzburgo; en Baviera se clausuraron en 1786 estas sociedades, nidos de iluminados. En Austria se llegó a ello en 1798 tras varias décadas de estricto control. Muy reveladora es la justificación que se da a la orden por la cual Hannover impone en 1799 tutela policial a todas sus sociedades literarias. Una vez más se equiparan en ella los peligros morales y políticos, afirmando que "propician el desorden, la frivolidad, daños a la córnea y otras enfermedades en muchas familias, cuando el estudiante del último curso de secundaria puede leer por poco dinero y cómodamente su *Portier des chartreux*, la muchacha en edad de merecer su *Sophia* y su *Ecumoire*, la joven ama de casa su *Liaisons dangereuses*, etc., en vista de que, desde el momento en que irrumpe en Alemania la 'gran Ilustración', estos y otros escritos pueden obtenerse en nuestra lengua materna y circulan sin dificultad por nuestras bibliotecas y sociedades literarias entre todas las clases y estamentos, y dado que las autoridades siguen sin someter a vigilancia a estas 'fábricas de la Ilustración'".

Queda por dilucidar si las sociedades literarias desempeñaron un papel tan importante para el ámbito público burgués como afirmaron en su día los detractores de la Ilustración y hoy le siguen atribuyendo los investigadores. El hecho de que hacia 1800 cambiaron de rostro sin duda no se deriva de las medidas represoras adoptadas por las autoridades, sino del nuevo valor que se achacó a la lectura, que no resultó tan devastadora en lo social como muchos temieron. La lectura se convirtió más bien en una actividad cultural como lo eran otras, y con sus mismas características —situacional, orientada hacia un fin que podía ser la formación, el entretenimiento o la información—, pero también en algunos casos se convirtió en bastión y refugio frente a las exigencias que imponía el mundo exterior. Las sociedades literarias pasaron de ser un enclave del discurso social a constituirse en lugar propicio para la reunión y la diversión. En esta forma alterada, algunas siguieron abiertas como asociaciones de notables durante todo el siglo XIX, y más de una incluso perduró hasta nuestros días.

¿Cabe hablar entonces de una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII? Nuestro esbozo ha pretendido demostrar que, a pesar de ciertas limitaciones, es posible responder afirmativamente a esta pregunta. La evolución de la lectura tanto individual como comunitaria en la época muestra el papel ambivalente del libro y de la imprenta en el marco del proceso disciplinador y racionalizador que caracteriza a los albores de la era moderna. El conocimiento de la técnica cultural que constituye la lectura podía, por una parte, apoyar de un modo masivo esta modelación social, pero ofrecía también posibilidades muy atractivas de escapar individualmente a las exigencias sociales. Los burgueses que impulsaron la Ilustración estaban convencidos de que el camino hacia el bien, tanto inmanente como trascendente, pasaba por la lectura. Sus esfuerzos por propagar la lectura útil acercó esta técnica a la incipiente burguesía como una original forma de comunicación. Sus detractores, anclados en la tradición, combatieron la lectura con igual vehemencia, pues es cierto que equivalía al pecado original: el que leía comía el fruto prohibido del árbol del conocimiento.

Pero en pocas décadas la historia los dejó atrás, pues ya en 1800 de poco le valían prescripciones para educar sus hábitos lectores a ese público ampliamente anónimo, fragmentado y heterogéneo, en una palabra, a ese público moderno. Los lectores no leían lo que les recomendaban las autoridades o los ideólogos, sino lo que satisfacía sus necesidades concretas emocionales e intelectuales, sociales y privadas. El genio había abandonado la botella definitivamente.

Los nuevos lectores del siglo XIX: mujeres, niños, obreros

Martyn Lyons

En el siglo XIX, el público lector del mundo occidental se alfabetizó masivamente. Los avances en favor de la alfabetización general prosiguieron a lo largo de la era de la Ilustración hasta crear un número cada vez mayor de nuevos lectores, sobre todo de periódicos y ficción barata. En la Francia revolucionaria, cerca de la mitad de la población masculina leía y aproximadamente el 30% de las mujeres [1]. En Gran Bretaña, donde el índice de alfabetización era más elevado, hacia 1850 un 70% de los hombres y un 55% de las mujeres leían [2]. En el Imperio alemán, un 88% de la población estaba alfabetizado en 1871 [3].

Estas cifras esconden, sin embargo, considerables variaciones entre el medio urbano y el campo, y entre las capitales, prácticamente alfabetizadas, y el resto del país. En París, por ejemplo, en vísperas de la Revolución Francesa, el 90% de los hombres y el 80% de las mujeres eran capaces de firmar sus testamentos y en 1792 dos de cada tres habitantes del popular Faubourg St. Marcel podían leer y escribir [4]. Mas estos índices de alfabetización sólo se encontraban, antes del siglo XIX, en las grandes ciudades de Europa occidental. Pero en la década de 1890 se había alcanzado casi uniformemen-

---

[1] François Furet y Jacques Ozouf, *Lire et Écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, París, 2 vols., 1977.

[2] Roger Schofield, "Dimensions of Illiteracy in England, 1750-1850", en Harvey J. Graff, *Literacy and Social Development in the West: a Reader*, Cambridge, 1981, pp. 201-213.

[3] Dieter Langewiesche y Klaus Schonhoven, "Arbeiterbibliotheken und Arbeiterlektüre im Wilhelminischen Deutschland", en *Archiv für Sozialgeschichte*, XVI, 1976, p. 140.

[4] Daniel Roche, *Le peuple de Paris: essai sur la culture populaire au 18e siècle*, Aubier-Montaigne, París, 1981, pp. 206-209.

te un índice del 90%, y la antigua discrepancia entre hombres y mujeres había desaparecido. Ésta fue la "edad de oro" del libro en Occidente: la primera generación que accedió a la alfabetización masiva fue también la última en considerar el libro como un medio de comunicación que no tenía que rivalizar ni con la radio ni con los medios de comunicación electrónicos del siglo XX.

Esta expansión del público lector se vio acompañada por la ampliación de la educación primaria. Sin embargo, el progreso educativo tendía a seguir más que a preceder a la expansión del público lector. En Inglaterra y Francia, la educación primaria sólo llegó a ser efectivamente libre, general y obligatoria a partir de la década de 1880, cuando dichos países estaban ya prácticamente alfabetizados.

Entretanto, la reducción de la jornada laboral propició más tiempo para la lectura. En 1910, por ejemplo, el *Verein für Sozialpolitik* (Asociación de política social) descubrió que la mayor parte de los trabajadores alemanes asociaban el ocio únicamente con los domingos [5]. En Alemania, la jornada laboral empezó a reducirse gradualmente a partir de 1870 y, hacia el final del siglo, lo corriente era la jornada de 10 horas diarias. En Inglaterra, en 1880, la norma era la jornada de 9 horas. Incluso las clases obreras podían unirse a las filas del nuevo público lector.

El nuevo público devoraba novelas baratas. En el siglo XVIII la novela no se consideraba un género artístico respetable, pero en el primer cuarto del siglo XIX su estatus ya se había afianzado. Se convirtió en la forma de expresión literaria propia de la sociedad burguesa en ascenso. En los primeros años del siglo XIX, la novela impresa rara vez alcanzaba tiradas que superasen los 1.000 o los 1.500 volúmenes. Hacia 1840, las ediciones de 5.000 copias eran más comunes, mientras que en la década de 1870, las ediciones más baratas de Julio Verne poseían tiradas de 30.000 ejemplares [6]. En los años

---

[5] Langewiesche y Schonhoven, *op.cit.*, p. 126

[6] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre: une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, Promodis, París, 1987.

veinte y treinta del siglo, Walter Scott aportó lo suyo para encumbrar a la novela como género, convirtiéndose en un éxito de alcance internacional. Hacia 1870, Julio Verne empezó a ser conocido entre la masa lectora, que hizo de él un coloso en el incipiente mercado de la literatura de ficción. La producción en masa de obras de ficción baratas incorporó nuevos lectores al público lector y confirió una mayor homogeneidad y unidad a este último.

Los editores, que por fin son reconocidos como especialistas profesionales, explotaron plenamente las nuevas oportunidades para la inversión capitalista. Las baratas publicaciones mensuales por entregas alcanzaban a un público más amplio que la tradicional novela bien encuadernada en tres tomos. La serialización de la ficción en la prensa periódica abrió un nuevo mercado y benefició a autores como Eugène Sue, Thackeray y Trollope. Se creó una nueva relación entre el escritor y su público. Los lectores americanos abarrotaban los puertos, según refieren ciertas fuentes, para saludar al barco que traía la nueva entrega de *La tienda de antigüedades* de Dickens, tan ávidos estaban de conocer la suerte de su heroína, Little Nell. El público lector leyó por primera vez *El capital* de Marx en entregas semanales, en su edición de 1872. En un famoso ensayo de 1839, Sainte-Beuve advertía que esta "industrialización de la literatura" jamás produciría auténtico arte [7]. Sin embargo, no podía negarse el atractivo que entrañaban tan pingües beneficios.

Los nuevos lectores del siglo XIX constituían una fuente de beneficios, pero también causaron no poca inquietud a las élites. Las revoluciones de 1848 se achacaron en parte a la difusión de la literatura subversiva y socialista al alcance del trabajador urbano y de un nuevo público rural. En 1858, el novelista británico Wilkie Collins acuñó la expresión de "el público desconocido" para describir "esas masas literarias perdidas" formadas por tres millones de lectores de clase baja "exclui-

[7] C.-A. Sainte-Beuve, "De la littérature industrielle", en *Portraits contemporains*, París, 5 vols. 1869-1876, vol. 2, 1869, pp. 444-471.

dos de la civilización literaria" [8]. Se refería a los lectores de las revistas ilustradas baratas *(penny magazines)* que ofrecían un lote semanal de historias sensacionalistas, seriales, anécdotas, cartas de los lectores, páginas de crucigramas y recetas. Los lectores de las novelas de a penique *(penny novels)* incluían a más de una empleada del hogar, a tenderas, a "las jóvenes clases femeninas", en suma. Según Collins, "el futuro de la ficción inglesa tal vez dependa de este 'público desconocido' que aún espera que le enseñen cuál es la diferencia entre un buen libro y uno malo". Los nuevos lectores ingleses, que jamás compraban un libro o se abonaban a una biblioteca, producían en los observadores de clase media una sensación de asombro teñido de miedo.

La lectura: la conquista de un espacio autónomo

Las mujeres conformaban una parte sustancial y creciente del nuevo público adepto a las novelas. La tradicional discrepancia entre los índices de alfabetización masculinos y femeninos fue decreciendo hasta erradicarse hacia el final del siglo XIX. La distancia siempre había sido mayor cuanto más se descendiera en la escala social. Hacia finales del siglo XVIII, en Lyón, los jornaleros y los trabajadores de la seda que leían duplicaban en número a sus esposas; pero en sectores del artesanado como la panadería y pastelería, donde la esposa a menudo debía llevar las cuentas y mantenía un estrecho contacto con el público, las mujeres estaban al mismo nivel que sus compañeros letrados [9].

Es muy posible que el número de mujeres que leía fuera mayor que el que sospechamos. La prueba de la firma que emplean generalmente los historiadores para medir el grado de alfabetización no tiene en cuenta a ese numeroso grupo de personas que eran capaces de leer, pero que aún no sabían escri-

---

[8] Wilkie Collins, "The Unknown Public", en *Victorian Fiction: a collection of essays*, ed. por I. B. Nadel, Nueva York, 1986.

[9] R. Chartier, D. Julia, M.-M. Compère, *L'Éducation en France du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, París, 1976, pp. 102-105.

bir su propio nombre. Y este grupo estaba compuesto fundamentalmente por mujeres. La Iglesia católica había intentado animar en lo posible a las personas a leer, pero no a escribir. A los feligreses les resultaba útil saber leer la Biblia y el catecismo, pero el dominio de la escritura podía dar a los campesinos un grado de independencia poco deseable a los ojos de la clerecía. Quizá era ésta la razón por la que muchas mujeres sabían leer, pero no escribir o firmar. En algunas familias se daba una rígida división sexual de las tareas, según la cual eran las mujeres las que leían a la familia, mientras que los hombres se encargaban de la escritura y la contabilidad.

En toda Europa, la instrucción de las niñas seguía considerablemente rezagada con respecto a la de los muchachos. A finales del siglo XVIII, sólo el 9% de los alumnos de las escuelas públicas rusas eran niñas, y en la Navarra de 1807 el número de escuelas de chicos duplicaba el número de escuelas para chicas. En Francia no se fundaron las primeras *écoles normales d'institutrices* hasta 1842, pero hacia 1880 más de dos millones de niñas francesas estaban escolarizadas.

Por todo ello, parece evidente que la escolarización de las niñas era una consecuencia, más que una premisa, de la feminización del público lector. El incremento de las oportunidades para el empleo femenino (por ejemplo, como maestras, tenderas o empleadas de postas), y la transformación de las expectativas impuestas a la mujer colaboraron a aumentar el nivel de alfabetización femenino. El siglo XIX asistió al florecimiento de las revistas femeninas y al surgimiento de un fenómeno comparativamente nuevo: la literata. Las escritoras, salvajemente censuradas por publicaciones satíricas como *Le Charivari*, que las tachaba de amenaza para la estabilidad doméstica, dejaron su impronta. La notoriedad de algunas de ellas, como George Sand, no debería confundir acerca de la aportación general a la literatura de las mujeres europeas en el siglo XIX. Había sonado la hora de la *femme de lettres*.

El papel de la lectora había sido tradicionalmente el de salvaguardar la costumbre, la tradición y el uso familiar. En Australia, por ejemplo, entre las familias protestantes la Biblia se transmitía de generación en generación por vía femenina.

En ella se consignaban los nacimientos, bodas y fallecimientos, de modo que se convirtió en símbolo de la tradición cristiana y la continuidad familiar [10].

En este mismo sentido, Pierre-Jakez Hélias, recordando su propia infancia cerca de Plozevet, Finistère, a comienzos del siglo XX, refiere que la *Vida de los santos* formaba parte del ajuar de su madre:

"En nuestra casa", escribe, "hay dos libros importantes además del misal de mi madre y un compendio de cantigas. Uno, que descansa en la repisa de la ventana, es el diccionario francés de Monsieur Larousse..., el otro se guarda en el baúl del ajuar de mi madre, que nosotros llamamos la 'prensa'. Se trata de la *Vida de los santos* redactada en bretón" [11].

Este relato revela toda una serie de dicotomías culturales. La *Vida de los santos* acotaba el territorio reservado a la mujer, y el baúl que contenía el ajuar maternal albergaba, en oposición al Larousse, que era un tesoro de saberes laicos, un acervo de conocimiento religioso. La *Vida de los santos* (o *Buhez ar Zent)* representaba a la Francia católica, mientras que el Larousse era el emblema del republicanismo secular. El baúl del ajuar de la madre de Hélias era territorio de habla bretona, mientras que la repisa donde descansaba el Larousse constituía una especie de altar dedicado a la lengua francesa. La imagen tradicional de la mujer lectora tendía a ser la de una lectora religiosa, devota de su familia, muy lejos de las preocupaciones que agitaban a la vida pública.

Las nuevas lectoras del siglo XIX, sin embargo, daban pruebas de tener otros gustos, más seculares, y hubo que diseñar nuevas formas de literatura para su consumo. Entre los géneros destinados a este sector se encontraban los libros de cocina, las revistas y, sobre todo, la novela popular barata.

Entre los manuales de cocina, *La Cuisinière bourgeoise* ocupa un lugar privilegiado en la Francia de comienzos del

---

[10] Martyn Lyons y Lucy Taksa, *Australian Readers Remember*, Oxford University Press, Melbourne, 1992, cap. 3.

[11] P.-J. Hélias, *Le Cheval d'Orgeuil: mémoires d'un Breton au pays bigoudien*, Famot, Ginebra, 1979, 2 vols., vol. 1, p. 167.

siglo XIX. Entre 1815 y 1840, años en que alcanzó mayor popularidad, se imprimieron treinta y dos ediciones de este título y de *La Nouvelle cuisinière bourgeoise*. El número total de copias de este periodo alcanza probablemente la cifra de 100.000, lo que lo convierte en un *best seller* de la Restauración [12].

La Cuisinière bourgeoise tipifica la cocina de la Ilustración, presentando un enfoque dietético relativamente científico y el rechazo tanto del lujo aristocrático como del gusto vulgar de las clases bajas. *La Cuisinière bourgeoise* se acompañaba de una serie de instrucciones que definían los gestos y maneras específicamente burgueses. Se aconsejaba sobre el lugar que debían ocupar los comensales, el papel del esposo y la esposa en la mesa, los asuntos propios de la conversación, y sobre diversos rituales del consumo colectivo. El pan, por ejemplo, no debía partirse, y tampoco debía cortarse al modo campesino; el libro insistía con firmeza en que el vino podía consumirse puro tras la sopa, pero el decoro dictaba que debía aguarse. De este modo, la burguesía del siglo XIX fue animada a inventar su propio estilo de comportamiento social, o su propio código de gestos, que le permitiría reconocerse a sí misma e identificar a los intrusos.

Al contrario que sus rivales *Le Cuisinier royal* y *Le Cuisinier imperial*, *La Cuisinière bourgeoise* era una mujer, y el libro solía editarse por mujeres. Esto no significaba que los que lo publicaban esperasen que las mujeres burguesas leyeran y usaran *La Cuisinière bourgeoise*. Además de recetas y de ciertos consejos sobre el arte de entretener, el libro incluía una lista de las tareas propias de la servidumbre, a la cual se destinaba. Según el prólogo de la edición de 1846, las amas de casa "podrán dárselo a leer de cuando en cuando a sus empleados... lo que les evitará tener que repetir sin cesar las mismas cosas. En este sentido, esta obra resulta indispensable a los solteros, expuestos a no encontrar más que empleados ineptos" [13].

---

[12] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre*, *op.cit.*, p. 101.

[13] Anónimo (Audin-Rouvière), *La Cuisinière bourgeoise*, París, 1846.

Por ello, el público de la obra respondía a criterios más democráticos de lo que implica su título; se destinaba no sólo al uso personal de la burguesía, sino también a aquellos que se afanaban por servirla mejor.

Las revistas para mujeres se llenaron de recetas y consejos sobre la etiqueta, junto con noticias relacionadas con la moda. El *Journal des Dames et des Modes* se publicó entre 1797 y 1837 con grabados y descripciones de vestidos para el hombre y la mujer. En la década de 1840 fue seguido por gacetas como el *Journal des Demoiselles* o *La Toilette de Psyché*. Poco a poco, las revistas de moda llegaron a un público más amplio, tendencia que quizá se reflejara en Francia cuando la palabra *femme* reemplazó a *dame* en los titulares de las revistas. Hacia 1866, *La Mode Illustrée* alcanzó una tirada de 58.000 ejemplares, alternando la ficción con consejos sobre la intendencia doméstica y suntuosas páginas de moda [14].

De cuando en cuando se hacían intentos por lanzar revistas no sólo expresamente dirigidas a un público femenino, sino comprometidas en la causa feminista. *La Voix des Femmes* fue una ambiciosa publicación diaria que apareció en 1848 y duró tres meses. En la Tercera República, *Le Droit des Femmes* urgía al reestablecimiento del divorcio y al fomento de la educación de las niñas. *La Fronde* era producido por mujeres, y se publicó entre 1897 y 1903.

Durante el Segundo Imperio florecieron en Francia las revistas mensuales ilustradas, muchas de ellas remedos de los *penny magazines* ingleses o de *The Illustrated London News*. *Le Journal Illustré*, por ejemplo, era un semanario ilustrado fundado en 1864 con ocho páginas en formato folio. Una o dos páginas las ocupaba la ilustración, e incluía panorámicas de París, puzzles, alguna noticia de Europa, ecos de sociedad y *causerie theatrale*. En 1864, el ejemplar escrito enteramente por Alejandro Dumas y Gustave Doré llegó a vender 250.000 ejemplares [15]. Estos semanarios, que costaban 10 céntimos

---

[14] Evelyne Sullerot, *La Presse féminine*, París, 1963.

[15] *Le Journal Illustré*, n.º 8, 3-10 abril de 1864.

y se vendían en quioscos, formaban para entonces parte de la cultura de masas urbana.

Les Veillées des Chaumières se dirigía más específicamente al público femenino y prometía un contenido más elevado y edificante que sus rivales. A un precio de tan sólo 5 céntimos, ofrecía novelas de regalo a sus suscriptores y en ocasiones incluía tres suplementos. Sin embargo, no ignoraba el atractivo que ejercían las grandes ilustraciones de tinte melodramático. El serial *Feodora la nihiliste* nació en 1879 con una ilustración a toda página en la que un zar envuelto en pieles presidía los cielos como un dios flotando sobre las nubes provisto de espada y cetro, y acompañado por una figura alada semidesnuda portando un brillante crucifijo. Debajo, una figura enmascarada con un revólver humeante yacía atravesada por una espada. Feodora no podía destruir a un monarca que gozaba de protección divina. *Les Veillées des Chaumières* presentaba dos columnas de texto apenas interrumpidas por los títulos de los capítulos. Hasta el siglo XX las revistas para mujeres no descubrieron el valor de cortar sus textos e intercalar anuncios ilustrados. Al hacerlo, proponía una lectura fragmentada más acorde con el ritmo de trabajo cuajado de interrupciones de un ama de casa moderna.

Para los editores de la época, el público femenino era ante todo un consumidor de novelas. Ofrecían seriales como la *Collection des meilleurs romans français dédiés aux dames* (Werdet, de París), o ficción dirigida a *le donne gentili* (Stella, de Milán). Con tales títulos las publicaciones pretendían crear un halo de respetabilidad, asegurando tanto a los compradores masculinos como femeninos que sus contenidos eran aptos para el público sensible. Trataban de llegar a un sector definido del mercado, pero, al mismo tiempo, fomentaron la difusión de cierta subcultura propia del público femenino. Esta tendencia terminó por restringir, más que ampliar, las ventas, y sus prácticas no duraron más allá del periodo de la Restauración. Sin embargo, ofrecer un serial definido por su público, más que por su contenido material, constituía una novedad en el mundo editorial.

En su correspondencia, Stendhal subraya la importancia del público femenino para el novelista. La lectura de nove-

las, afirma, era la actividad predilecta de la mujer francesa de provincias:

> Prácticamente todas las mujeres de provincias leen sus cinco o seis volúmenes al mes; muchas llegan a los quince o veinte títulos; y no hay ninguna pequeña ciudad que no cuente con dos o tres gabinetes de lectura [16].

Mientras que la *femme de chambre* lee a autores como Paul de Kock en pequeños volúmenes en dozavo, prosigue Stendhal, la *femme de salons* prefiere la novela en octavo, más respetable, y que se precia de cierto mérito literario.

Aunque las mujeres no eran las únicas que leían novelas, se las consideraba el principal objetivo de la ficción popular y romántica. La feminización del público lector de novelas parecía confirmar los prejuicios imperantes sobre el papel de la mujer y su inteligencia. Se creía que gustaban de la novela porque se las veía como seres dotados de gran imaginación, de limitada capacidad intelectual, frívolos y emocionales [17]. La novela era la antítesis de la literatura práctica e instructiva. Exigía poco, y su único propósito era entretener a los lectores ociosos. Y, sobre todo, la novela pertenecía al ámbito de la imaginación. Los periódicos, que informaban sobre los acontecimientos públicos, constituían por lo general una reserva masculina; las novelas, que solían tratar de la vida interior, formaban parte de la esfera privada a la que se relegó a las burguesas del siglo XIX.

Esto suponía una amenaza para el marido y padre de familia burgués del siglo XIX: la novela podía excitar las pasiones y exaltar la imaginación femenina. Podía fomentar ciertas ilusiones románticas poco razonables y sugerir veleidades eróticas que hacían peligrar la castidad y el orden de sus hogares.

---

[16] Stendhal, *Correspondance*, ed. por Paupe-Chéramy, París, 3 vols., 1908, vol. 3, pp. 89-92.

[17] Lise Quéffelec, "La Lecteur du roman comme lectrice: stratégies romanesques et stratégies critiques sous la Monarchie de Juillet", en *Romantisme*, vol. 16, n.º 53, 1986, pp. 9-21.

Por ello, la novela del siglo XIX se asoció con las cualidades (supuestamente) femeninas de la irracionalidad y la vulnerabilidad emocional. No fue casual que el adulterio femenino se convirtiera en el argumento arquetípico que simbolizaba la transgresión social, argumento que encontramos en novelas que van desde Emma Bovary a Anna Karenina, pasando por Effi Briest.

La amenaza que entrañaban las obras de ficción para una muchacha sensible es descrita en términos altamente emotivos por una lectora que más tarde llegó a "redimirse" de sus errores. Charlotte Elizabeth Browne, hija de un clérigo de Norwich, apenas contaba siete años cuando *El mercader de Venecia* cayó casualmente en sus manos. "Me bebí una gran copa intoxicada que trastornó mi mente durante varios años", escribe en 1841, "me deleité con la terrible excitación que produjo en mí; cada una de sus páginas quedó impresa con una retentiva prodigiosa, sin esfuerzo alguno, y durante una noche entera en vela me recreé con los perniciosos dulces que introdujo en mi cerebro... La realidad me parecía insípida, casi odiosa; cualquier conversación que no fuera la de los hombres de letras... un pesado fardo; comencé a sentir el desprecio más absoluto por las mujeres, los niños y los asuntos domésticos, atrincherándome detrás de una barrera invisible. ¡Oh, cuántas horas desperdiciadas, cuánto trabajo sin provecho, cuánto mal infligido a mis pares debo agradecer a libro tan tramposo! Mi mente se acobardó, mi juicio se pervirtió, mi opinión de las gentes y las cosas se torció... Los padres no saben lo que hacen cuando, por vanidad, inconsciencia o exceso de indulgencia, fomentan en una muchacha lo que se ha dado en llamar el gusto poético" [18].

Como resultado de esta angustiosa experiencia, Charlotte lanza una serie de estrictas advertencias dirigidas a los padres sobre cómo proteger a los jóvenes de las lecturas peligrosas.

El potencial de seducción de la novela sentimental es tratado en tono irónico por Brisset en las primeras escenas de

---

[18] Citado por Richard D. Altick, *The English Common Reader: a social history of the mass reading public, 1800-1900*, Chicago, 1957, pp. 112-113.

su *Le Cabinet de Lecture*, publicado en 1843. La barbuda y jorobada Madame Bien-Aimé, encargada de la sala de lectura, advierte a un escritor:

Si quiere que a sus lectoras se les haga la boca agua, disponga seductoras visiones que despierten sus afectos, deliciosos acoplamientos de frases, castas procacidades mentales, seguidos por torbellinos de pasión, frenéticos delirios y tiradas incendiarias [19].

En la historia de Brisset, una joven *grisette* pide una novela gótica con sus castillos y mazmorras, y con un final romántico y feliz, para leer después del trabajo. Luego una parisina casada y a la moda, cansada de las heroínas castas y sentimentales, promete enviar a su criada a recoger algo más fuerte. El novelista decide de inmediato seducir tanto a la *couturière* como a la rica *parisienne*. La novela se convierte así, implícitamente, en instrumento de seducción.

La lectura desempeñaba un papel importante en la sociabilidad femenina. En los *pubs* y cabarés, los hombres debatían los asuntos públicos sobre sus periódicos; la ficción y los manuales prácticos, en cambio, circulaban exclusivamente por redes femeninas. Un escritor bordelés comenta en 1850:

Hoy en día, la sociedad está dividida en dos grandes categorías: por una parte los hombres que juegan y fuman, y por otra las mujeres y las jóvenes cuya vida transcurre entre la lectura de novelas y la música [20].

Cuando ambos sexos se mezclaban en calidad de lectores, la mujer solía ocupar una posición sometida a la tutela del varón. En ciertas familias católicas se prohibía a las mujeres leer el periódico. Era corriente que un varón lo leyera en voz alta. Ésta era una tarea que en ocasiones implicaba cierta supe-

---

[19] M.-J. Brisset, *Le Cabinet de Lecture*, París, 1843, 2 vols., vol. 1, p. 10.

[20] Georges Duby (ed.), *Histoire de la France urbaine*, IV parte, "La Ville de l'âge industriel: le cycle haussmannien", París, 1983, p. 366.

rioridad moral y el deber de seleccionar o censurar el material apto para los oídos femeninos.

Mientras que del hombre se esperaba que leyese las noticias políticas o de deportes, le correspondían a la mujer los capítulos que el periódico dedicaba a los *faits divers* y a la ficción serializada. El periódico se dividía, por tanto, en secciones temáticamente diversas de acuerdo con expectativas basadas en el sexo. El *roman-feuilleton*, o la novela por entregas, era objeto de las conversaciones de las mujeres lectoras, y muchas de ellas cortaban los episodios a medida que se publicaban, y los pegaban o encuadernaban. Las novelas improvisadas creadas de este modo pasaban de mano en mano. Como explica la hija de un zapatero de Vaucluse nacida en 1900:

> Yo cortaba y releía los suplementos del periódico. Las mujeres nos los pasábamos. El sábado por la tarde, cuando los hombres acudían al café, las mujeres venían a casa a jugar a las cartas. Ante todo, nos interesaba intercambiar nuestros suplementos, cosas como *Rocambole* o *La porteuse de pain* [21].

De este modo, mujeres que jamás habrían comprado un libro improvisaban su propia biblioteca a base de textos recortados, cosidos, y a menudo compartidos.

Algunos historiadores que han entrevistado a mujeres acerca de sus prácticas de lectura en el periodo anterior a 1914 conocen muy bien ciertas actitudes muy comunes. La respuesta femenina más frecuente, cuando meditan sobre su vida como lectoras, es la queja por el poco tiempo que podían dedicar a la lectura. Estas mujeres, como sus madres, suelen afirmar que "estaba demasiado ocupada con mis tareas", o "madre jamás estaba quieta". En la memoria de muchas mujeres de la clase trabajadora prima el tiempo dedicado a pelar patatas, bordar, hacer pan y jabón. No había tiempo para recrearse. De niñas, recuerdan haber temido el castigo si eran sorprendi-

---

[21] Anne-Marie Thiesse, *Le Roman du Quotidien: lecteurs et lectures populaires à la belle époque*, Chemin Vert, París, 1984, p. 22.

das leyendo. Las obligaciones domésticas eran lo primero, y admitir que se leía equivalía a confesar negligencia en el cumplimiento de sus responsabilidades frente a la familia. La imagen ideal de la buena ama de casa parecía incompatible con la lectura.

Sin embargo, las mujeres de la clase trabajadora *leían*, según han sabido los historiadores que han recogido testimonios orales: leían revistas, ficción, recetas, muestrarios para las labores, aunque persisten en desacreditar su propia cultura literaria. En sus testimonios, a menudo describen sus lecturas de ficción como "basura" o "tonterías". La lectura se desdeña por considerarla una pérdida de tiempo que ofende cierta ética del trabajo muy exigente. Estas mujeres, entrevistadas por Anne-Marie Thiesse en Francia, y por Lyons y Taska en Sidney, niegan su propia competencia cultural [22]. Aceptan las expectativas convencionales que equiparan a la mujer con el ama de casa, intelectualmente inferior y lectora con capacidad limitada. Las que transgreden este estereotipo leen en secreto. Para ellas, los libros les proporcionan un placer furtivo.

Una joven que luchó por su independencia como lectora y como mujer fue Margaret Penn, autora de una autobiografía titulada *Manchester Fourteen Miles*. Publicada por primera vez en 1947, el libro describe la vida de la autora en un pueblo cercano a Manchester en torno a 1909.

Margaret, o Hilda, como se llama a sí misma, era hija de metodistas devotos e iletrados. Leía en voz alta la correspondencia de la familia y la Biblia. Siendo adolescente comenzó a leer novelitas tomándolas prestadas en la biblioteca fundada en su ciudad en régimen de cooperativa. Sus padres, sin embargo, le prohibieron leer otra cosa que no fuera la Biblia, o los libros de la escuela dominical. Más adelante incluso quisieron limitar sus lecturas al domingo.

Pero Hilda logró convencer al párroco anglicano del lugar para que le permitiera tomar libros prestados de la biblio-

---

[22] *Ibíd.*, y Martyn Lyons y Lucy Taska, "'If Mother caught us Reading!'... Impressions of the Australian Woman Reading, 1890-1933", en *Australian Cultural History*, n.º 11, pp. 39-50.

teca. Leyó *Robinson Crusoe* y *Tess d'Auberville*s, lo cual habría chocado a sus padres, así como su elección del melodrama victoriano más leído de la época, *East Lynne*. Pero sus padres tuvieron que aceptar el criterio del párroco, aunque su madre, analfabeta, seguía sospechando de cualquier libro que Hilda no leyera en voz alta. Hilda se negó a entrar mansamente en el servicio doméstico, como le exigían sus padres. En lugar de ello, a los 13 años se marchó a Manchester para trabajar como aprendiza en una sastrería. Los intentos de que dejara la "perniciosa lectura" eran constantes por parte de quienes la rodeaban. Tuvo que superar grandes obstáculos, ya que al principio sus padres no toleraban más que lecturas religiosas. Su crimen se agravaba por el hecho de ser una chica, de la que no se esperaba que tratase de mejorar su educación o su persona. El padre de Hilda achacaba a la lectura su negativa a aceptar su suerte. Probablemente tenía razón al vincular la lectura y la independencia de Hilda; pero la lectura era sólo un síntoma, no la causa de su deseo de liberarse.

Las mujeres de las clases media o media alta rara vez se enfrentaban a tales dificultades como lectoras. Incluso cuando no podían permitirse adquirir libros regularmente se convertían en clientas asiduas de las bibliotecas públicas de préstamo, sobre todo en las grandes ciudades. En las bibliotecas populares de provincias subvencionadas por la Société Franklin, creadas a partir del derrumbe del Segundo Imperio, las mujeres constituyeron una pequeña minoría de clientas. En 1872, en Cette, el 94% de los usuarios de las bibliotecas eran hombres, en Pau el 80%, y en Ruán, en 1865, el 88%. Pero durante las décadas de 1880 y 1890 en las bibliotecas de préstamo de los distritos parisinos la presencia femenina era muy significativa: cerca de la mitad de la cifra total en los distritos uno y ocho (el Louvre y el Faubourg St. Honoré), y cerca de un tercio en Batignolles [23]. Las mujeres que no trabajaban, y que los libreros describen como *propriétaires* o *rentières*, incrementaron enormemente la demanda de novelas

[23] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre*, *op.cit.*, p. 186.

y de lectura amena en las bibliotecas de préstamo de finales del siglo XIX.

La lectora comenzaba a exigir el reconocimiento de los novelistas y editores, de los libreros, y de los padres deseosos de desaprobar la pérdida de tiempo, o de proteger a sus hijas frente a los excesos de la imaginación o los estímulos eróticos. La lectora aparecía con frecuencia cada vez mayor en las representaciones literarias o pictóricas de la lectura.

La lectora constituyó un objeto recurrente en las obras de los pintores del siglo XIX como Manet, Daumier, Whistler o Fantin-Latour. Las lectoras de Fantin-Latour leen solas y en paz, completamente absortas en sus libros. En las versiones de Whistler de los lectores, que también son casi siempre mujeres, los libros nunca resultan tan absorbentes como lo es la revista de cubierta rosa para la lectora del *Portrait de Victoria Dubourg* de Fantin-Latour (1873). Whistler pintó a su hermanastra leyendo de noche, con una lámpara y una taza de café a su lado. Se trata de un retrato muy moderno de la lectura enmarcado por un entorno burgués (*Reading by Lamplight*, 1858). Por lo general, las lectoras de Whistler suelen reclinarse adoptando lánguidas poses, como su esposa en *The Siesta*, que aparece tumbada con un libro en el regazo.

Manet tendía a distinguir con nitidez entre las prácticas de lectura masculinas y femeninas. En su *Liseur*, de 1861, el artista Joseph Gall aparece, al estilo de un autorretrato de Tintoretto, sumido en profundas reflexiones sobre un grueso y pesado tomo. Se trata de una figura barbada y paternal comprometida en una lectura seria y erudita.

En cambio, el cuadro *La Lecture de l'Illustré* de Manet, de 1879, presenta una visión distinta, verdaderamente moderna, de la lectora. Una joven elegantemente vestida aparece sentada en un café al aire libre hojeando como al azar las páginas de una revista ilustrada. Lee sola, distraída, con el único afán de entretenerse, mientras sus ojos y su atención vagan de las páginas hacia la escena callejera que se desarrolla ante ella. Al mismo tiempo parece próxima a ese estereotipo tan trillado de la mujer lectora, destinada a ser la eterna consumidora de un material de lectura ligero, trivial y romántico.

El realista Bonvin pintaba campesinas, monjas y criadas inclinadas en silencio sobre grandes volúmenes ilustrados en cuarto. Sus protagonistas sin duda interrumpían sus tareas para leer, ya que muchas veces aparecen vestidas con su delantal y su cofia blanca, o arremangadas *(Femme lisant*, 1861, y *La Lecture*, 1852). Los gruesos tejidos de Bonvin, así como su empleo de la luz y las sombras, reflejan a las claras que se inspira en los maestros holandeses. Su arte, sin embargo, tiene la cualidad de un reportaje. A menudo retrata a sus lectoras trabajadoras de espaldas, como si estuviera espiándolas por encima del hombro para no perturbar su patente concentración. Pinta como un observador que captura un fragmento de la vida popular. Sus mujeres son lectoras privadas: la doncella que lee las cartas de su patrón no podría ser otra cosa *(La Servante indiscrète*, 1871). Su lectura es un respiro concedido a sus tareas. Leen solas, y casi siempre son mujeres.

Aunque Fantin-Latour a menudo representa el acto de leer como un elemento propio de los grupos femeninos en los hogares burgueses, los retratos de la mujer lectora tendían a convertirse en retratos de individuos solitarios. En contraste con ello, la lectura de viva voz constituía una práctica más común en la sociedad masculina que se reunía en la taberna o en el taller. Las lectoras del siglo XIX pueden asociarse al desarrollo de una lectura silenciosa e individual que relega la lectura en voz alta a un mundo a punto de desaparecer. Tal vez la lectora fue más que eso: una pionera de las modernas nociones de privacidad e intimidad.

El niño lector: del ejercicio escolar al placer de leer

La expansión de la educación primaria en la Europa del siglo XIX propició el crecimiento de otro importante sector del público lector: los niños. Durante gran parte del siglo, sin embargo, su formación siguió siendo rudimentaria. En Francia, la Ley Guizot de 1833 señaló una tendencia, pero no impulsó una transformación efectiva de la educación primaria. Ésta no se produjo hasta la promulgación de las reformas de Ferry, en la década de 1880, y en Inglaterra con la emisión

de la Ley de Educación de 1870. Antes no puede hablarse de una educación primaria universal. Estas tendencias tuvieron una repercusión significativa en la lectura y la actividad impresora. De pronto florecieron las revistas para niños y otros tipos de literatura destinados a satisfacer las inquietudes pedagógicas de las familias educadas. La demanda de libros de texto adquirió un peso mayor en el mercado del libro, con lo que se encumbraron editores como Hachette.

En Francia, la educación no fue gratuita y universal hasta la década de 1880. Las reformas educativas de Bonaparte se referían fundamentalmente a la educación secundaria, por lo que tuvieron poco impacto fuera de las filas de la burguesía. La Ley Guizot, de 1833, establecía un anteproyecto de escuela primaria en cada municipio francés, pero tuvo que transcurrir algún tiempo antes de que se alcanzase tal objetivo. El número de escuelas primarias sin duda aumentó a partir de 1833, pero en los años 20 apenas había comenzado a incrementarse en respuesta a una creciente demanda.

La fundación de una escuela no era más que el primer paso; el mayor problema era convencer a los lugareños de la bondad de asistir a ella. En 1836, tan sólo el 8% de los niños de la Dordoña estaban escolarizados; en 1863, el índice de asistencia en Vienne era tan sólo de un 6% [24]. Incluso en las comunidades rurales dotadas de escuela, ésta solía estar desierta durante la cosecha. Una encuesta realizada en 1863 demuestra que casi una cuarta parte de los niños franceses de entre 9 y 13 años jamás asistía a la escuela, y que una tercera parte del resto tan sólo acudía seis meses al año [25]. No hace falta decir que estos datos se refieren únicamente a la escolarización de los varones.

El equipo escolar era muy rudimentario. Muchas escuelas no tenían mesas, ni libros. A menudo no había siquiera una clase. Los inspectores de Guizot se encontraron con que la

---

[24] Furet y Ozouf, *op.cit.*, vol. 2, pp. 32-33 y 263.

[25] Maurice Gontard, *Les Écoles primaires de la France bourgeoise, 1833-1875*, Toulouse, sin fecha, pp. 162-169.

escuela de Lons-le-Saunier, por ejemplo, se usaba también como armería y como sala de baile [26]. En otros lugares, las clases se impartían en la casa del maestro, donde tal vez se les hacía recitar el catecismo mientras éste se preparaba la cena. Muchas escuelas eran lugares húmedos, mal iluminados y escasamente ventilados. En la región de Meuse, un inspector se quedó atónito al enterarse de que la esposa del maestro acababa de dar a luz en la clase.

Los maestros percibían sus honorarios de los propios padres. Su cobro no era tarea fácil. Algunos maestros recibían su remuneración en especie, con alimentos, por ejemplo, o se veían obligados a aceptar trabajos adicionales como sepultureros o maestros de coro. La falta de personal cualificado imponía una carga excesiva a las escuelas urbanas. En 1833 llegó a haber en Montpellier clases de entre 100 y 220 alumnos [27]. Con tal aglomeración, el sistema más popular era el de la educación mutua. Se designaba al estudiante de más edad, supuestamente más preparado, como monitor, y se le encomendaba la formación de sus pares.

En Gran Bretaña, como en Francia, las oportunidades educativas de los hijos de los trabajadores fueron escasas y poco sólidas durante gran parte del siglo XIX. Sólo tras la promulgación de la Leyes de Educación de 1870, 1876 y 1880 es obligatorio asistir a clase, al menos hasta los diez años. Y hasta 1880 la decisión de algunos padres reacios se encomendaba a la discreción de las autoridades locales. El aprendiz debía haber cumplido los 14, pero su formación requería un pago inicial que no todos se podían permitir. Un número considerable había abandonado la escuela mucho antes de alcanzar esta edad. Comenzaban a trabajar como recaderos o jornaleros en cuanto eran capaces de hacerlo, es decir, en torno a los ocho años. La educación del niño de la clase trabajadora era siempre relegada por considerarse secundaria con respecto a las necesidades de la economía familiar.

---

[26] P. Lorain, *Tableau de l'instruction primaire en France*, París, 1837, pp. 2-5.

[27] Antoine Prost, *Histoire de l'Enseignement en France, 1800-1867*, París, 1968, p. 113.

Tom Mann, que más tarde se convertiría en célebre sindicalista y líder obrero, se inserta en la tradición familiar característica de las comunidades mineras. En 1865, a los nueve años, comienza a trabajar en una mina de carbón, tras tres años de escolarización. Huérfano de madre, su padre era administrativo en una mina. La supervivencia de la familia dependía de que sacrificara sus años de escuela.

En el ámbito rural, toda una serie de actividades relacionadas con las estaciones hacían que la escolarización fuese una actividad intermitente. Aún en 1898, el inspector de Su Majestad De Sausmarez comenta que "aparte de la cosecha regular, se emplea a los niños en la recogida de la patata, del guisante, del lúpulo, de la mora y de las nueces, así como en la recolección de fruta y los narcisos, y si tenemos en cuenta que... un chico llega a embolsarse hasta diez chelines en una semana recolectando moras, no es extraño que sus padres consideren que constituye mejor ocupación que sudar analizando frases" [28].

En el norte de Inglaterra, donde los ingresos de los agricultores eran mayores, el problema no era tan acuciante.

El ejemplo británico prueba que aquellos formados bajo el sistema de educación mutua o monitorizada aprendían a leer mediante una disciplina rigurosa y bajo una estricta supervisión religiosa. Las escuelas de Lancaster, apoyadas por los disidentes y promocionadas por la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras, fueron superadas por las escuelas anglicanas que seguían el sistema Bell, muy similar. En ambos casos, los maestros contaban con una preparación meramente superficial, pero se les encomendaba la instrucción de sus alumnos más aventajados, o monitores, que dirigían las clases. Los monitores, que a menudo no contaban más de 13 años, respondían de entre 10 y 20 niños, les encargaban tareas y mantenían la disciplina. En las escuelas de Lancaster, cada alumno tenía un número y debía avanzar hacia su asiento al modo militar. En 1846 se puso en práctica un sistema esta-

---

[28] Pamela Horn, *Education in Rural England 1800-1914*, Gill & Macmillan, Dublín, 1978, p. 138.

tal de preparación del maestro que poco a poco suplantó al de los monitores.

Los principiantes empezaban a leer y a escribir en una bandeja de arena, antes de pasar a usar la pizarra. Para evitar gastar en libros, los niños aprendían a leer tarjetas. En grandes grupos, se les hacía cantar sílabas, palabras y frases, "como si fuera poesía", según recuerda un alumno [29]. Los niños pasaban muchas horas copiando letras y palabras a fin de perfeccionar su caligrafía. Los maestros estaban muy preparados en lo que se refiere a la sintaxis y la etimología, y a los niños no se les exigía componer nada original. Como se les enseñaba a reconocer las palabras en tarjetas, aprendían a leer sin haber tocado jamás un libro. Las lecciones de lectura insistían en la memorización mecánica de un par de textos, los que más tarde usarían los inspectores para examinar la competencia de los alumnos. Por ello, la lectura exigía una enorme paciencia e interminables ejercicios repetitivos. Muchos niños, sin duda, debieron de considerarlo una experiencia terrible. Lo mismo pensaban reformadores como Matthew Arnold, quien más tarde hizo campaña en favor de un sistema educativo más "humano".

"La lectura es la llave que abre los tesoros de las Sagradas Escrituras", afirma en 1812 un párroco de Oxfordshire, antes de insistir en que la enseñanza de la escritura y la aritmética podía fomentar de un modo peligroso las ilusiones de forjarse una carrera entre los habitantes pobres del campo [30]. En las escuelas de enseñanza mutua, hasta la aritmética se enseñaba en un contexto religioso. En 1838, la Sociedad Central de Educación recomendaba ejemplos de ejercicios matemáticos según el siguiente modelo:

> Había 12 apóstoles, 12 patriarcas y 4 evangelistas; multiplica los patriarcas por los apóstoles y divídelo por el número de evangelistas [31].

---

[29] *Ibíd.*, p. 146.

[30] *Ibíd.*, p. 116.

[31] *Ibíd.*, p. 118.

La enseñanza de la lectura a los niños debía ser compatible con la ortodoxia religiosa y la incesante inculcación del sentido de subordinación social. En 1847, T. B. Macaulay afirma que:

> El hombre de Estado puede ver, y ve con horror, a la población rural crecer con tan poco civismo, tan poca ilustración como los habitantes de Nueva Guinea, de modo que siempre estamos expuestos al riesgo de una revuelta [32].

En las escuelas rurales inglesas, niñas de siete años eran encarceladas por no saludar con una reverencia a la esposa del hacendado o a la esposa del párroco [33]. Las escuelas de monitores pretendían llevar a cabo una alfabetización masiva combinada con el sentido del deber y la disciplina en el trabajo que exigía la sociedad capitalista del siglo XIX.

No siempre tuvieron éxito. En ciertas zonas obreras del East London las escuelas dominicales eran más populares que las escuelas de monitores, ya que eran baratas, familiares y estaban muy integradas en el vecindario. Lo mismo ocurría con las "escuelas de damas", donde se enseñaban informalmente los rudimentos de la lectura y la escritura en los hogares de algunas mujeres, a las que en ocasiones las autoridades acusaron de ser meras regentas de guarderías. En las "escuelas de damas" la instrucción religiosa era prácticamente nula. A pesar del esfuerzo realizado por las escuelas de monitores londinenses, la asistencia a la escuela de monitores de Bethnal Green a comienzos de la década de 1820 no superaba el 21% de su capacidad. Y es más, en 1812 el 20% de los pobres de Spitalfields confesaba no profesar creencia religiosa alguna y cerca de la mitad no poseía la Biblia [34].

---

[32] *Ibíd.*, p. 53.

[33] *Ibíd.*, p. 120.

[34] Phillip. McCann, *Popular Education and socialization in the 19th century*, Methuen, Londres, 1977, pp. 28-30.

En el siglo XIX era muy común que se enseñase a leer y a escribir con la Biblia en los países protestantes. Sin embargo, la demanda de una literatura pedagógica laica fue en aumento, demanda que los impresores se apresuraron a satisfacer. En Francia, los textos tipo recomendados a los niños seguían siendo de autores de los siglos XVII y XVIII. El mercado educativo nos ayuda a explicarnos el éxito de las *Fábulas* de La Fontaine, obra que ocupó el primer puesto de libros más vendidos durante al menos la primera mitad del siglo XIX. Entre 1816 y 1850, la *Bibliographie de France* registró 240 ediciones de La Fontaine, y es probable que en este periodo se imprimiesen cerca de 750.000 copias [35].

Robinson Crusoe gozaba de una popularidad mundial y se publicó en diversas versiones de acuerdo con la edad de su público. Lo mismo ocurrió con la *Histoire Naturelle* de Buffon, que apareció en una versión para niños con el título de *Le Petit Buffon* y *Buffon des Enfants*.

El muy vendido *Voyage du jeune Anarchasis en Grèce*, del abad Barthèlemy, publicado por primera vez en 1788, fue el manual que introdujo a los jóvenes estudiantes en la civilización de la Antigua Grecia. El autor, historiador de la Antigüedad y conocedor de lenguas antiguas, conoció al crítico de arte Winckelmann y era, además, un notable numismático. El viaje ficticio emprendido por Anacharsis constituye un artificio para comentar el arte, la religión y la ciencia griegos durante el periodo de Felipe de Macedonia. Al hilo de su viaje por las islas, el héroe conversa con filósofos y observa toda una serie de instituciones griegas. El libro se abrevió en varias ediciones; fue particularmente popular en la década de 1820.

El surgimiento de una floreciente industria de literatura infantil es parte del proceso que Philippe Ariès denomina la "invención de la infancia", la definición de la infancia y la adolescencia como fases específicas de la vida, con sus propios problemas y necesidades. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XIX, las particulares necesidades del lector infan-

---

[35] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre*, *op. cit.*, p. 95.

til se reconocieron únicamente con el fin de imponerle un código moral estricto y plenamente convencional. Por ello, gran parte de la literatura infantil de comienzos del siglo tenía un carácter rigurosamente didáctico.

La morale en action, de Berenger, por ejemplo, fue objeto de 80 ediciones, según una lista recogida en la *Bibliographie de France* para el periodo comprendido entre 1816 y 1860, y no dejó de reimprimirse regularmente durante todo el siglo. La edición de Amiens, de Caron, se reimprimió 137 veces entre 1810 y 1899. La obra, adoptada por las escuelas secundarias, llevaba el subtítulo de "*Faits mémorables et anecdotes instructives*". Era una compilación de pequeños relatos morales, casi siempre protagonizados por niños.

Las historias se ambientaban en lugares exóticos a fin de captar la imaginación infantil, y todos tenían un final feliz y moralizante. Constituían el avance somero de una moralidad fundamentalmente laica en la que se subrayaba el valor, la honestidad, la fidelidad y la bondad para con los animales. Advertían de los peligros de la avaricia y del juego, y, como la mayor parte de la literatura para niños de la época, hacía hincapié en la solidaridad familiar. Muchas historias de *La morale en action* retrataban a prósperos comerciantes y alababan la utilidad del comercio al tiempo que condenaban la ostentación y el arribismo social indiscriminado. *La morale en action* difundía un mensaje tradicional trasplantado a un escenario burgués, sin que el catolicismo constituyera un impedimento.

Así, prosperaron diversas formas de literatura infantil que se desarrollaron estimulando el apetito de los jóvenes de magia y fantasía, y, de todas ellas, las más populares fueron los cuentos de hadas. Los cuentos de hadas se veían sometidos a un incesante proceso de transformación por parte de autores y editores a medida que se reescribían, editaban, abreviaban o reinventaban para adecuarlos a lectores de diversas edades y diversas expectativas en lo moral. Los cuentos de hadas son textos sin texto, ya que siempre han formado parte del complejo intercambio entre la literatura de calidad y la tradición oral antigua. Y no sólo son textos sin texto, sino casi se diría

que son textos sin autor: las historias les resultan familiares a todo el mundo, pero cada versión puede ser distinta. Los cuentos populares campesinos fueron universalmente rebautizados como "cuentos de hadas" por el romántico siglo XIX, cambio que señala su importancia como literatura expresamente destinada a los jóvenes. Como muchos otros aspectos de la cultura popular tradicional, los cuentos de hadas fueron "infantilizados". Los niños se estaban convirtiendo, en sus gustos lectores, en los campesinos del siglo XX.

Los cuentos de Perrault se basan tanto en textos eruditos como en la tradición oral, pero se alteran a fin de expresar una idea moral y conformar los estándares de *bienséance*. Los relatos se expurgaron de toda impropiedad, rudeza, de cualquier aspecto abiertamente sexual a fin de satisfacer las exigencias de la buena sociedad del siglo XVII. Este proceso de transformación textual no se detuvo ahí.

Los impresores edulcoraron para los niños del siglo XIX los cuentos populares que heredaron. La segunda parte de *La bella durmiente del bosque*, que trata de una ogresa, se suprime a menudo en las versiones redactadas a finales del siglo, de modo que la historia culmina con la boda entre el príncipe y la bella.

Caperucita Roja, por poner otro ejemplo, siempre ha constituido un problema para los moralistas. Podía tomarse como un relato aleccionador, y modernos freudianos lo han interpretado como una advertencia dirigida a las jóvenes frente a las tentaciones eróticas provenientes de depredadores sexuales con apariencia lobuna. Sin embargo, es el único cuento de Perrault que no tiene un final feliz. En el siglo XVII, los impresores de cuentos populares se apresuraron a arreglar el final de Perrault para castigar al lobo. Surgieron muchas variaciones para el final de cuentos de hadas como éste, incluida la aparición del paternal y amistoso leñador tan querido por los hermanos Grimm. Los cuentos de Perrault sobrevivieron, pero no siempre en la versión que Perrault les dio. Ciertas versiones orales independientes de los cuentos de hadas coexistieron con los textos publicados en el siglo XIX. En las versiones orales de *Caperucita Roja* recopiladas por estudiosos del folclo-

re de los siglos XIX y XX, sólo 7 de 35 versiones tenían un final feliz [36]. Las versiones de Perrault comenzaron a aparecer con mayor frecuencia en los relatos orales una vez que sus textos constituyeron lectura obligatoria en las escuelas primarias francesas, en 1888. Una vez más, el cuento de hadas "literario", impuesto a la tradición popular oral, estaba influenciando y contaminando lo que quedaba de dicha cultura popular.

Los hermanos Grimm, cuya primera colección de cuentos se publicó en 1812, también pretendían explotar una tradición oral y campesina. Respondían al deseo, propio de esa época romántica, de dar a Alemania una cultura y una literatura populares únicas. En la práctica, sin embargo, sus fuentes no procedían siempre del ámbito rural ni eran exclusivamente alemanas: consistían en un estrecho círculo de amigos y parientes de Hesse, muchos de los cuales descendían de hugonotes franceses que estaban familiarizados con los cuentos de Perrault.

El impacto de los hermanos Grimm en este *corpus* de literatura infantil causó no pocos conflictos entre padres e hijos. Aquellos no podían tolerar la expulsión de Hänsel y Gretel de su hogar por parte de ambos padres. Por ello, se creó la figura de un padre amable; y en la cuarta edición del libro, publicada en 1840, la madre de los niños se convierte en madrastra. Esto garantizaba que no hubiera en la historia padres naturales malévolos.

Las historias que pudieran sugerir que el pecado era rentable, como *El gato con botas*, fueron eliminadas de su antología. Ellos introdujeron nuevos clichés propios de los cuentos de hadas, como los cazadores bondadosos, las princesas hermosas y las mismas hadas, que comenzaron a poblar este universo edulcorado y predecible. Al mismo tiempo se intensificó la brutalidad con que eran castigados los malos en los cuentos. Así, Rumpelstilschen termina muriendo de muerte violenta, en lugar de huir volando sobre una cuchara. De

---

[36] Catherine Velay-Vallantin, "Le Miroir des contes: Perrault dans les bibliothèques bleues", en Roger Chartier (ed.), *Les Usages de l'imprimé*, Fayard, París, 1987, p. 168.

este modo, los hermanos Grimm reforzaron el mensaje moralizante y los valores familiares. Además, interpolaron varias referencias religiosas. En su versión, Hänsel y Gretel no se valen solos para escapar a los peligros que les acechan, sino que apelan a la ayuda divina. En la quinta edición de los cuentos, de 1843, la malvada bruja recibe incluso el epíteto de "impía" [37].

Los Grimm fueron encumbrados como los inventores de un monumento literario nacional. Habían adaptado con éxito para los niños las tradiciones que heredaron y descubrieron. Al mismo tiempo, los Grimm corregían sus cuentos de una edición a otra. La literatura basada en los cuentos de hadas, al igual que la cultura popular a la que en su día pertenecieron, nunca fue estática. Consistía en un acervo dinámico de textos siempre abierto a la asimilación, o a la contaminación, por parte de nuevos editores, nuevas modas y las cambiantes necesidades del público.

Los avances litográficos fomentaron la inventiva, abriendo nuevos campos, de los impresores de los abecedarios elementales estudiados por Segolène Le Men [38]. Estos libros de texto elementales se destinaban fundamentalmente al consumo doméstico; sus ilustraciones solían presentar escenas idealizadas de niños sentados en torno a su madre aprendiendo el abecedario. (A pesar de esta propaganda de los impresores, la enseñanza de la lectura se realizaba comúnmente en la clase, y no en casa).

La técnica pedagógica empleada en los abecedarios ilustrados era casi siempre lineal. En otras palabras, el niño empezaba con la letra A y seguía trabajando en una serie de ejemplos hasta llegar a la Z. Él, o ella, debía, como en la escuela, aprender primero la forma de cada letra, luego las sílabas, hasta llegar por fin a reconocer palabras enteras. Las profusas ilustraciones podían usarse para recapitular el contenido de cada lección y examinar lo que el alumno había aprendido. La ilustración, en

---

[37] John M. Ellis, *One Fairy Story Too Many: the brothers Grimm and their tales*, Chicago University Press, 1985, p. 193.

[38] S. Le Men, *Abécédaires à figures au 19e siècle*, París, 1984.

suma, desempeñaba un papel capital en el proceso de memorización. En ocasiones, la imagen acompañaba a un texto, aunque permaneciera separada de él. En otros casos se empleaban técnicas visuales más originales: se sobreponía el texto a la ilustración, por ejemplo, o bien el propio texto se transformaba en imagen. Para delicia del infante, se le confería forma humana a las letras, que se presentaban bailando, inclinadas, o cayendo, formando un alfabeto antropomórfico animado.

También se creó una especie de prensa infantil para niños mayores. En 1857 Hachette lanzó *La Semaine des Enfants*. Por tan sólo 10 céntimos ofrecía un ejemplar de 8 páginas que a menudo incluía suplementos literarios con entregas de novelas de la Condesa de Ségur, por ejemplo. En 1864, Hetzel creó el *Magazine d'Éducation et de Récréation*, que contenía hasta 32 páginas por 15 céntimos, y donde se publicarían las novelas de Julio Verne.

Le Magazine d'Éducation et de Récréation apareció con periodicidad bimensual entre 1864 y 1915. Sus autores trataban de mostrarse neutrales tanto en asuntos políticos como religiosos, pero la solidaridad familiar y un patriotismo francés subyacente eran temas constantes. La revista pretendía captar a un público burgués, que resultó muy susceptible a las fórmulas empleadas por autores del estilo de Julio Verne, con su fe en la ciencia y sus héroes modélicos (casi siempre anglosajones) en el control de sí mismos y la disciplina. El tono empleado era laico y republicano, pero no pudo evitar cierto conservadurismo en lo social.

Para Hetzel, el *Magazine d'Éducation et de Récréation* tenía una doble responsabilidad: divertir e instruir. La propia cubierta anunciaba la ambigüedad de sus intenciones. El basto infante que retrata, con gafas y abrecartas, muestra los hábitos lectores del adulto. Debía ofrecer literatura seria, pero, al mismo tiempo, literatura para niños. El propio Hetzel hace propaganda de las historias de Julio Verne tachándolas de obras con un propósito científico serio y afirmando que probaban el poder de la ciencia y de la energía humana en la superación de la adversidad. Su publicidad se dirigía a toda la familia, proponien-

do *"la lecture en commun faite au coin du feu"* [39]. Incluso así, su discurso sobre Verne subrayaba su valor pedagógico e invitaba a una lectura científica y positivista de los *Viajes extraordinarios*.

Ni el propio Verne ni sus ilustradores se hicieron eco de estas ideas. Verne trataba asuntos científicos, como la geología, la astronomía y la exploración, pero al mismo tiempo inventó una novela de aventuras dirigida al adolescente. En las novelas de Verne subyace esta dicotomía, ya que en ellas el espíritu fantástico y la pasión aventurera luchan por trascender su objetivo pedagógico y científico. Para Isabelle Jan, ello da pie a la profunda incomprensión que se encuentra en el núcleo de la relación entre Verne y su editor, Hetzel [40].

Dicho contraste resulta mucho más plausible si se considera la labor de los ilustradores de *Le Magazine d'Éducation et de Récréation*, junto a la del editor y los autores. Los grabados realizados por Bennet y Riou para las historias de Verne eran parte integral de la revista y de las novelas que seguirían a la publicación de aquélla. Subrayan la acción y la trama, y todos los elementos fantásticos de las detalladas descripciones que hace Verne de los fenómenos naturales. La composición a menudo se centra en un núcleo luminoso en primer plano, pero hay también grabados de gran profundidad que transportan al lector a un mundo lleno de misterio. Sus ilustraciones se centran en el movimiento y la aventura, y su carácter es más imaginativo que educativo. Riou explotaba motivos como los naufragios, tempestades y remolinos que le ofrecía la imaginación de Verne, sin convertirlos necesariamente en una lección de geografía. Las ilustraciones de Riou no tendían a sugerir el dominio humano de los elementos, sino más bien la fragilidad humana ante el desencadenamiento de imponentes fuerzas naturales. Quizá todo ello contribuyera a subrayar la sangre fría del héroe de Verne. En cualquier caso, sus

---

[39] *Magazine d'Éducation et de Récréation*, vol. 4, 1865-1866, p. 371.

[40] Isabelle Jan, "Childrens' Literature and Bourgeois Society since 1860", en *Yale French Studies*, vol. 43, 1969, pp. 57-72.

dibujos ofrecían a los adolescentes una lectura alternativa a la propuesta por la propaganda de Hetzel. Mientras Riou invitaba al lector juvenil a imaginar la ficción de Verne como pura aventura, Hetzel proponía una visión distinta, más utilitarista, a los adultos, que eran quienes, a fin de cuentas, pagaban las suscripciones.

Las clases trabajadoras: lecturas impuestas, lecturas furtivas

Los nuevos lectores, pues, del siglo XIX, incluían también a las clases medias y bajas, a los aprendices de artesanos y a los trabajadores de cuello duro que en todas partes pasaron a engrosar la clientela de las bibliotecas de préstamo. Las bibliotecas públicas estaban particularmente avanzadas en Gran Bretaña. La legislación de 1850 otorgaba a los municipios el derecho a cobrar un penique en impuestos para financiar los establecimientos destinados a las bibliotecas. Esto facilitó la creación en Gran Bretaña de su característico sistema descentralizado de bibliotecas públicas, y hacia 1908 el país contaba ya con 553 bibliotecas municipales. En 1902, Leeds, que tenía una población de 400.000 habitantes, se jactaba de poseer una biblioteca central con catorce sucursales abiertas todo el día que prestaban libros e incluso contaban con salas para la prensa. Este rápido desarrollo de las bibliotecas públicas británicas se debe a una densa urbanización y a un grado de descentralización administrativa mucho más alto que el alcanzado en el continente europeo [41].

Las bibliotecas de préstamo públicas perseguían fines filantrópicos, pero también políticos. Como las escuelas de las fábricas, eran un instrumento de control social destinado a incorporar a una juiciosa élite trabajadora al sistema de valores de las clases dirigentes. En la apertura de la biblioteca de Manchester, en 1852, Charles Dickens sostiene en su alocu-

[41] Jean Hassenforder, *Développement comparé des bibliothèques publiques en France, en Grande Bretagne et aux États-Unis dans la seconde moitié du XIX^e siècle (1850-1914)*, París, 1967.

ción que las bibliotecas son los garantes de la armonía social. Dickens esperaba oír del hombre trabajador:

> esa habla sólida y nerviosa en la que tan a menudo he oído a estos hombres expresar los sentimientos que albergan en su pecho, su intuición de que los libros que aquí se guardan para su beneficio le alegrarán y le darán ánimo para superar las adversidades y fatigas de su vida, que lo encumbrarán hasta el respeto de sí mismo, enseñándole que el trabajo y el capital no están enfrentados, sino que son mutuamente dependientes y que se apoyan (escuchen, escuchen —aplausos—), que le permitirán abrirse paso a través del prejuicio cegador y la corrupta falsificación, y convertir en polvo todo lo que no sea la verdad (aplausos) [42].

Como sabía muy bien el propio Dickens, la reticencia del lector frente al afán de las bibliotecas de ofrecer una literatura esencialmente moralizante y edificante era considerable. En lugar de atraer a los lectores de las clases trabajadoras, las bibliotecas de préstamo francesas e inglesas pretendían captar más bien a mujeres, estudiantes y trabajadores de cuello duro. Estos nuevos lectores pedían cada vez más literatura amena, prefiriéndola a los manuales prácticos o a las obras instructivas.

Sin embargo, había una gran demanda de obras que permitieran la formación continuada de los adultos, a pesar de que los trabajadores franceses tenían la impresión de que la injerencia de la Iglesia y lo reducido del horario desbarataban sus posibilidades de instruirse. En 1862 un grupo de broncistas protestaron, tras visitar la Exposición Universal de Londres, al considerar que el arte se basaba en exceso en asuntos mitológicos o alegóricos y que las intrigas amorosas de los dioses y los héroes "no suelen poner de relieve otra cosa que sus ardides y su fuerza, cuando no son épicamente incestuosos" [43]. La

---

[42] C. Dickens, *Speeches*, ed. por K. J. Fielding, Clarendon Press, Oxford, 1960, pp. 152-154.

[43] Georges Duveau, *La Pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Segonde République et le Segond Empire*, París, 1948, p. 185.

historia nacional francesa, afirmaban, estaba llena de ejemplos que favorecerían mucho más el desarrollo intelectual del francés medio. Un sector, por tanto, de la clase trabajadora rechazaba así una cultura que sólo les alimentaba con historia sagrada y mitología antigua.

Los reformadores de las bibliotecas destinadas a las clases medias siguieron recomendando a los trabajadores la lectura de los clásicos. Cuando Agricol Perdiguier compila en 1857 una lista de libros esenciales para la biblioteca de trabajadores, muchas de sus elecciones reflejan esta opción [44]. Su lista incluía a Homero y a Virgilio, la Biblia, Fénelon, Corneille, Molière, Racine y La Fontaine. Esto habría agradado a los miembros de la Société Franklin que acometieron la reforma de las bibliotecas. Pero éstos fueron aún más lejos, insistiendo en la bondad de la divulgación de ciertos tratados de la historia de la Revolución Francesa, *Los misterios de París*, de Eugène Sue, *Notre-Dame de París* de Hugo, y de la obra de Sand *Le Compagnon de la Tour de France*.

El lector popular, a quien a menudo se citaba paternalmente como *le grand enfant*, tenía sus propias opiniones. Un litógrafo llamado Girard estableció una *bibliothèque populaire* en el distrito tercero de París, e intentó esquivar la vigilancia municipal el tiempo que pudo. En 1869 un trabajador de 28 años, Dumay, creó en Le Creusot una *bibliothèque democratique* que reunió fondos para apoyar a un candidato republicano en 1896 y para el voto negativo en el plebiscito de 1870 [45]. En 1866 se fundaron en la ciudad industrial de St. Etienne dos bibliotecas populares que los notables y los clérigos del lugar trataron de someter a su control [46]. La selección que hacían los trabajadores para sus lecturas resultaba ofensiva, ya que incluía a Voltaire y a Rousseau, así como a George Sand y a Eugè-

---

[44] Agricol Perdiguier, *Livre du compagnonnage*, París, 1857, vol. 1, pp. 231 y ss.

[45] Jean-Baptiste Dumay, *Mémoires d'un militant ouvrier du Creusot (1841-1905)*, ed. por Pierre Ponsot, Maspéro, Grenoble, 1976, pp. 116-118.

[46] Roger Bellet, "Une bataille culturelle, provinciale et nationale, à propos des bons auteurs pour bibliothèques populaires", en *Revue des Sciences Humaines*, vol. 34, 1969, pp. 453-473.

ne Sue, a quienes se acusaba de atacar al matrimonio y justificar el suicidio y el adulterio. Se consideraba que Rabelais era un autor peligroso, así como Michelet, por su *La Sorcière;* a Renan, por su *La Vie de Jésus*, y a Lamennais, por sus *Les Paroles d'un Croyant.* Enfantin, Louis Blanc, Fourrier y Proudhon tenían también su lugar en estas bibliotecas de trabajadores, lo que sugiere que los lectores obreros luchaban por crear su propia cultura literaria, lejos de todo control burgués, burocrático o católico.

La reducción gradual de la jornada laboral incrementó las posibilidades de leer de las clases obreras. En Inglaterra, a comienzos del siglo XIX la jornada de 14 horas era algo normal, pero hacia 1847 el sector textil ya la había reducido a 10 horas diarias. En la década de 1870, los artesanos londinenses solían trabajar una media de 54 horas semanales. En Alemania, en cambio, la reducción de la jornada a 12 horas sólo se logró lentamente a partir de 1870. En 1891 no se permitía a las mujeres alemanas trabajar más de 11 horas diarias. Poco antes de que estallara la I Guerra Mundial, la Oficina Estadística del Reich estableció que, de 1,25 millones de trabajadores con condiciones de trabajo reguladas, el 96% trabajaban menos de 10 horas diarias, a pesar de que sólo el 38% lo hacían menos de 9 horas [47]. En el sector metalúrgico se aplicaba aún el sistema del turno doble, lo que requería una jornada de 12 horas.

Estas condiciones explican por qué el ocio aún se contemplaba fundamentalmente en términos de recuperación física y por qué, cuando se les preguntaba qué hacían en su tiempo libre, los trabajadores alemanes pensasen invariablemente en los domingos. A pesar de que les gustaba leer, su ocupación favorita, según el *Verein für Sozialpolitik,* era pasear al aire libre.

La carga diaria de trabajo determinaba sus hábitos de lectura y el tipo de préstamo. En invierno, el número de préstamos de las bibliotecas con una clientela fundamentalmen-

[47] Langewiesche y Schonhoven, *op. cit.*, p. 136.

te obrera aumentaba considerablemente, reduciéndose en cambio en los meses de verano. En el caso de ciertos oficios, la jornada era más corta en invierno. En épocas de depresión económica y paro los trabajadores tendían también a tomar prestados más libros [48].

El Partido Socialdemócrata alemán daba gran importancia a la formación de los trabajadores, animado por el lema de Karl Liebknecht, de 1872: "¡El conocimiento es poder — el poder conocimiento!". El comité de educación del partido recomendaba títulos de libros a las bibliotecas de préstamo y publicaba folletos que se vendían a 10 pfennig, escritos en un estilo popular, que les ayudaban a interpretar obras de teatro y óperas. Pero su éxito fue escaso.

Los patronos, a su vez, intentaron controlar el tiempo libre de este nuevo público lector emanado de las clases más desposeídas. Los industriales del este francés, por ejemplo, desempeñaron un papel capital en el movimiento que, a finales del Segundo Imperio, favoreció la fundación de bibliotecas de préstamo populares. En Alemania hubo varios ejemplos sorprendentes de bibliotecas de fábrica que gozaron de cierto éxito. En la biblioteca del taller de Rhine Steel, en Duisburg-Meiderich, la proporción de trabajadores que solicitaron un carné de lector subió de un 17% en 1908, a un 47% en 1911. La biblioteca de la empresa Krupp, de Essen, constituye un ejemplo excepcional. Creada en 1899, la biblioteca Krupp había reunido en 1909 más de 61.000 volúmenes. En ese mismo año, el 50% de los trabajadores de Krupp tomaban prestados libros, fundamentalmente en su sección literaria, ricamente provista [49]. Esta biblioteca pasaba por ser una de las mejores bibliotecas de préstamo alemanas.

Los patronos y los reformadores de bibliotecas confiaban en que, suministrando una literatura adecuada y fomentando el hábito de la lectura, podrían allanar las tensiones sociales. Se esperaba que los lectores de la clase obrera se apartarían

---

[48] *Ibíd.*, p. 138.

[49] *Ibíd.*, pp. 150-151.

así de la bebida y de la literatura peligrosa de tinte socialista, supersticiosa u obscena. Un cierto tipo de literatura útil para la promoción del "recreo racional" lograría acercar a los miembros más inteligentes de la clase trabajadora a los valores burgueses consensuados. La filantropía liberal de este talante parecía estar funcionando en Gran Bretaña y en los Estados Unidos de América. Los observadores continentales estaban impresionados por la aparente flema con que los operarios de Lancashire se habían enfrentado a la crisis del sector algodonero; los filántropos liberales creyeron que allí había una lección que aprender. Las bibliotecas populares podrían aportar lo suyo a la estabilidad social.

Sin embargo, estos lectores se resistían a aceptar la dieta de literatura útil y moralizante que se les ofrecía. Un catálogo tipo producido en 1864 por la Société Franklin recomendaba que dos terceras partes de los fondos de las bibliotecas se dedicasen a las obras instructivas [50]. Al concluir el siglo, los socialdemócratas alemanes quisieron fomentar la educación del proletariado mediante bibliotecas especializadas en ciencias sociales. Aceptaban que los lectores comenzasen a utilizar las bibliotecas populares buscando obras de ficción, pero se esperaba que más adelante "avanzasen" hacia los clásicos del socialismo, como Kautsky, y eventualmente leyeran *El capital*. El bibliotecario de Dresde, Griesbach, opinaba que el cometido de un bibliotecario para obreros era "conducir al lector desde las obras de entretenimiento hasta el material de estudio" [51]. En Gran Bretaña, en la década de 1830, tanto los utilitaristas como los evangélicos exigieron el suministro de una literatura "formativa" a los lectores de las clases trabajadoras. Movida por este mismo afán educativo, la Society for the Diffusion of Useful Knowledge lanzó su *Library of Useful Knowledge* centrada en la biografía y en las ciencias naturales.

Sin embargo, este optimismo educativo estaba condenado a la decepción, ya que los lectores obreros elegían mayo-

---

[50] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre*, *op. cit.*, p. 182.

[51] Langewiesche y Schonhoven, *op. cit.*, p. 163.

ritariamente entre las obras recreativas ofrecidas por las bibliotecas de préstamo, ya se tratase de establecimientos dependientes de los sindicatos o de los patronos. En la década de 1840, la Society for the Diffusion of Useful Knowledge anunció su bancarrota. En las bibliotecas obreras alemanas se daba una gran discrepancia entre los gustos reales de los lectores y las expectativas del Partido Socialdemócrata. De los cerca de 1,1 millones de préstamos realizados en bibliotecas obreras alemanas que se registran entre 1908 y 1914, el 63% entra en la categoría de obras literarias. Otro 10% pertenece al sector juvenil, que incluía cuentos de hadas, relatos infantiles y ficción humorística. El mismo esquema se encuentra en Viena, donde menos del dos por ciento de los lectores se interesaban por las ciencias sociales en la Arbeiterzentralbibliothek de Wien-Favoriten entre 1909 y 1910 [52].

Tampoco en Francia parecían coincidir las prácticas populares con las intenciones de los bibliotecarios. En los años 80 y 90 del siglo XIX, más de la mitad de los libros solicitados en las bibliotecas municipales parisinas eran novelas [53]. Los bibliotecarios subvencionados por la Société Franklin se quejaban regularmente de que sus clientes rechazaban las obras serias decantándose por Alejandro Dumas o por el *Notre-Dame de París* de Hugo.

No obstante, cierto estrato de la clase trabajadora se embarcó en la ardua lucha por emanciparse de la ignorancia y la dependencia. Webb estima que, antes de 1870, más de dos tercios de los obreros británicos sabían leer [54]. Su sed de conocimiento quedaba sólo parcialmente satisfecha por las Escuelas Técnicas, que suministraban información práctica y formación moral a una élite del artesanado.

Las autobiografías de los obreros describen su determinación de superar la pobreza y la carencia de medios a fin

---

[52] *Ibíd.*, p. 167.

[53] Martyn Lyons, *Le Triomphe du Livre*, *op. cit.*, p. 190.

[54] R. K. Webb, *The British Working-Class Reader, 1790-1848: Literacy and Social Tension*, Allen & Unwin, Londres, 1955, p. 22.

de llegar a entender su mundo. Thomas Wood, mecánico de Yorkshire, alquilaba a los 16 años un periódico por un penique a la semana, cuando el periódico carecía ya de actualidad, y lo leía a la luz de la lumbre porque no se podía permitir una vela. Resulta significativo que ese periódico fuera el radical cartista *Northern Star*. Winifred Foley, doncella, fue golpeada por su ama nonagenaria por leer *La cabaña del tío Tom* [55]. Máximo Gorki, que carecía de formación, era un ferviente lector en 1887 a pesar de trabajar catorce horas diarias en una panadería de Kazan, uno de los lugares que retrata con ironía en *Mis universidades*.

Thomas Cooper, zapatero, cartista y lector público, escribe sobre su afán por instruirse:

> Pensaba que, cumplidos los 24, dominaría los rudimentos del latín, el griego, el hebreo y el francés; también comprendería los teoremas de Euclides y los principios del álgebra; habría memorizado todo *El paraíso perdido* y siete de las mejores obras de Shakespeare; y habría leído un buen número de sólidas obras de historia y de libros religiosos, y también estaría al tanto de las novedades literarias del momento.
>
> Fracasé estrepitosamente, pero seguí esforzándome con alegría [56].

Puede decirse que el de Cooper fue un fracaso sin desdoro, ya que leía cada mañana desde las tres o las cuatro de la madrugada hasta las siete, y también durante las comidas, y luego desde las siete de la tarde hasta caer exhausto. Nunca dejaba de recitar algún texto mientras trabajaba en el taller de su patrón. En 1828, a los 21 años, Cooper sufrió un colapso físico por el que se vio obligado a guardar cama durante varios meses.

---

[55] John Burnett, (ed.), *Useful Toil: autobiographies of working people from the 1820s to the 1920s*, Penguin, Harmondsworth, 1977, pp. 231 y 308.

[56] Thomas Cooper, *The Life of Thomas Cooper, written by himself*, Hodder & Stoughton, Londres, 1872 y 1897, p. 57.

La profusión de autobiografías de obreros del siglo XIX que retratan casos muy parecidos al de Cooper es un indicio claro de una mayor conciencia de sí mismos y del dominio de la palabra impresa de obreros que no podían beneficiarse de la ayuda de tutor o guía alguna. Los proletarios que redactaban su autobiografía constituían una élite articulada. A pesar de su exagerada modestia y sus humildes orígenes, la mayoría de ellos refieren los esfuerzos y luchas que los condujeron al éxito. Algunos se convirtieron en sindicalistas, otros en periodistas, la mayor parte de ellos describen el arduo camino que lleva a la emancipación individual y colectiva. Por ello, en cierta medida es posible situar sus escritos dentro del ambiguo apartado de la "automejora", ambiguo ya que solían ser los escritores de clase media quienes citaban la palabra en relación con la vaga promesa de una movilidad social capaz de difuminar o anular las fronteras entre las clases.

Los radicales de clase media creían que la adquisición de conocimientos estaba al alcance de cualquiera que estuviera dispuesto a aplicar cierta autodisciplina. Thomas Cooper aceptó este reto, que le llevó a la cárcel de Stafford durante la crisis cartista de 1842. Sin embargo, en esta época surge cierta *intelligentsia* obrera autodidacta que reconoce la importancia de la palabra escrita. Sobre este grupo cayó el pesado fardo de elaborar y difundir la ideología política de la clase obrera. Eran herederos de una larga tradición de lecturas serias dentro de la comunidad británica de trabajadores que en el siglo XVII se nutrió de obras de Milton y Bunyan, y en el XVIII de los textos de Paine y Volney, entre otros radicales.

La lectura era esencial en esa ética de la automejora. Los autores de biografías de la clase trabajadora raramente dejan de describir sus lecturas, y muchos de ellos ofrecen detalladas listas con el programa de lecturas que les guiaron y formaron. Cuando el tejedor de Lancashire Samuel Bamford descubre lo que denominó "el bendito hábito de leer", inicia una trayectoria que le conduce a la agitación en favor de la reforma parlamentaria, al periodismo, y posteriormente a una carrera como lector de poesía. "Qué desperdicio", escribe el ebanista James Hopkinson, "es la vida de aquel que no tiene un

libro predilecto, ningún almacén de ideas o gozosa recolección de lo que ha hecho, experimentado o leído" [57]. Esta ávida búsqueda de un saber libresco fue vital para la emancipación intelectual, fundamento del activismo político; también proporcionó el conocimiento y la disciplina que requería el perfeccionamiento moral y racional del individuo. Willie Thom leía *The Wizard of Waverley* de Walter Scott durante los pocos momentos de descanso que se le permitían en la fábrica de tejidos de Aberdeen, en 1814. "Los libros", escribió, "ofrecen destellos, los únicos destellos que atisbamos de una existencia verdadera, natural y racional" [58].

Estos lectores proletarios poseían métodos propios de apropiación literaria. A pesar de que muchos de ellos asistieron a la escuela, su educación formal es breve e intermitente. La necesidad de ganarse la vida cuanto antes, o de viajar en busca de un trabajo, impedía una escolarización regular. Los autores de autobiografías eran en gran medida autodidactas, hombres que habían aprendido por sus propios medios la mayor parte de lo que sabían. "Mi formación era escasa", escribe el cartista John James Bezer, "aprendí más en Newgate que en la escuela dominical" [59]. Samuel Bamford, y muchos de los que llegaron a escribir libros provistos del orgulloso lema "escrito por ellos mismos", lo hicieron para subrayar su independencia y la notable naturaleza de sus logros.

Estas carencias educacionales hacían que los autodidactas tratasen el tema de la escolarización a veces con ironía y otras con un respeto exagerado. La rica ambivalencia de la respuesta del autodidacta a la educación formal queda expresada magistralmente en el relato, ya clásico, de Gorki *Mis universidades.* El título de Gorki es irónico. Sus auténticos maestros, afirma,

---

[57] Jocelyne Baty Goodman (ed.), *Victorian Cabinet-Maker: the memoirs of James Hopkinson, 1819-1894*, RKP, Londres, 1968, p. 83.

[58] William Thom, *Rhymes and Recollections of a Handloom Weaver*, 2.ª edición, Smith & Elder, Londres, 1845, p. 13.

[59] John James Bezer, "Autobiography of One of the Chartists Rebels of 1848", en David Vincent (ed.), *Testaments of Radicalism: Memoirs of Working Class Politicians, 1790-1885*, Europa, Londres, 1977, p. 157.

fueron sus compañeros y los diversos lugares en los que trabajó, siempre cerca del Volga: los trabajadores borrachos, los bateleros, los panaderos y vagabundos con que se tropezó en sus viajes por Rusia. También aprendió de las reuniones clandestinas organizadas por estudiantes y lectores itinerantes que se improvisaban en trastiendas y casas particulares, donde Gorki satisfacía su sed de conocimientos y de debate. Su atención oscilaba entre estas lecturas y los atractivos del Volga.

No encontré demasiado fascinante a J. S. Mill —confiesa— y pronto constaté que dominaba bastante bien los rudimentos de la economía... los había aprendido de la experiencia directa de la vida y estaban grabados en mi piel... Esas lecturas me aburrían, y sólo deseaba salir para ir al barrio tártaro, donde gentes amables y de buen corazón vivían sus propias vidas, puras y limpias [60].

Acusaba a los intelectuales de presentar bajo una luz romántica la vida brutal e ignorante del pueblo ruso, pero él mismo hablaba de la "heroica poesía de la vida cotidiana" de los bateleros del Volga.

Gorki sabía muy bien que no todo se podía aprender de los bateleros. Había viajado a Kazan en 1884, antes de cumplir los veinte años, con la expresa intención de obtener una plaza en la universidad. Nunca llegó a tenerla, y su actitud frente al aprendizaje formal fue siempre ambiguo, como en estas afirmaciones:

Habría sido capaz de dejarme torturar por tener la oportunidad de estudiar en una universidad [61].

Aunque los estudiantes de Kazan le parecían pedantes, respetaba sus estudios y admitía sin ambages la sinceridad de su afán por mejorar.

---

[60] Máximo Gorki, *Mis Universidades*, Penguin, Harmondsworth, 1983, pp. 31-32.
[61] *Ibíd.*, p. 95.

Los autodidactas se plegaban a su deseo de estudiar y progresar con una determinación a menudo rayana en la obsesión. De hecho, no podía ser de otro modo si querían superar los obstáculos materiales que les separaban de sus objetivos. La pobreza, la falta de tiempo y de privacidad hacían que el estudio estuviera vedado excepto a los más entregados.

La estrechez de las viviendas obligaba a muchos lectores obreros a estudiar en los bosques y los campos. El obrero y poeta inglés John Clare escribía al aire libre, y allí compuso su obra en secreto. Se escondía detrás de setos y canales, y pergeñaba sus pensamientos apoyándose en su sombrero [62].

La falta de luz era otro problema en los hogares obreros. En la Inglaterra de comienzos del siglo XIX las ventanas eran escasas, y las velas muy caras. Para W. E. Adams, las velas y candiles "hacían poco más que dar contorno a la oscuridad". "Es casi mejor", prosigue, "que la mayor parte de la población sea iletrada, ya que los incesantes esfuerzos por extraer ventajas de la lectura tras la puesta de sol sin duda habrían arruinado la vista del país entero" [63].

La luz de gas era un bien raro en los hogares de la clase trabajadora británica antes de 1850. La familia de Jean-Baptiste Dumay, en Le Creusot, compartía esta dificultad. Sólo podían permitirse iluminar su mesa con una lámpara de aceite durante la cena. Dumay solía leer junto a las brasas de su estufa de carbón.

La industrialización condujo a una demarcación más clara del ocio y el trabajo. La disciplina del trabajo industrial y el ritmo de trabajo que imponía puso trabas a la lectura. No es casual que la mayoría de los autodidactas que redactaron su autobiografía fueran artesanos. Su ritmo de trabajo era irregular, alternándose los periodos de relativa inactividad con otros más intensos, lo que permitía al trabajador tomarse vaca-

---

[62] J. W. y Anne Tibble (eds.), *The Prose of John Clare, including the Autobiography, 1793-1824*, RKP, Londres, 1951, p. 32.

[63] William Edwin Adams, *Memoirs of a Social Atom*, 2 vols., Hutchinson, Londres, 1903, vol. 1, pp. 44-45.

ciones inesperadamente. No ocurría lo mismo con el obrero de la fábrica en las fases más tempranas de la industrialización. Según William Aitken,

> la jornada de trabajo en las fábricas de algodón era, cuando yo trabajaba a destajo, tan larga que hacía prácticamente imposible cualquier esfuerzo por formarse [64].

Cierto anónimo albañil que se empleó como repartidor logró enseñar a su caballo la ruta que debía seguir, de modo que podía leer durante sus viajes [65].

La cultura literaria de los autodidactas era muy particular. Aunque sus primeras lecturas fueran eclécticas e indiscriminadas, los autodidactas tendían a imponerse una severa disciplina. Confesaban una voracidad sin límites de literatura de todo tipo, admitiendo *a posteriori* lo errático de su proceder. Thomas Cooper se avergüenza también levemente al recordar que "a menudo me desviaba hacia la miscelánea", refiriéndose a autores como Disraeli y Boswell, relatos de viajes y el *London Magazine*. En el caso de Gorki, su bulimia lectora resultaba extremadamente peligrosa. En la Rusia zarista los consumidores voraces e indiscriminados de novelas estaban condenados a despertar las sospechas de la policía.

Como afirma con elocuencia la autobiografía de William Lovett, el objetivo del autodidacta era triple: pan, conocimiento y libertad. La mejora de uno mismo —material, moral e intelectual— constituía un objetivo muy exigente. Requería una gran aplicación y capacidad de sacrificio. Había que reservar tiempo para adquirir conocimientos, ahorrar dinero para la compra de libros, sacrificar horas de sueño, arriesgarse a perder salud y amigos en ese impulso guiado por un ferviente deseo por leer y saber más. Este afán de perfeccionamiento a menudo se inspiraba en una fe protestante anticonformista y a me-

---

[64] William Aitken, "Remembrances and the Struggles of a Working Man for Bread and Liberty", en *Ashton-under-Lyne News*, 25 septiembre de 1869, p. 3b.

[65] David Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom: a study of 19th century working-class autobiography*, Europa, Londres, 1981, p. 124.

nudo iba de la mano de la promesa de abstenerse de beber alcohol. Esto también denota una gran autodisciplina y el deseo de destacar entre los compañeros.

Sin embargo, la lectura era un instrumento imprescindible de la autoformación y el autocontrol. La lectura del autodidacta era una lectura concentrada y guiada por un propósito bien definido. En muchos sentidos era una lectura "intensiva" basada en la repetición, recitación y la declamación, que servían de ayuda a la memorización. Los autodidactas mantenían una relación particularmente intensa y concreta con sus textos. Leían de un modo repetitivo, a menudo únicamente releían los pocos textos a su disposición y, para expresarlo con una frase común entre ellos, "aprendiéndoselos de memoria". Se instruían mediante la memorización, que a menudo dependía de la lectura o recitación en voz alta. Su relación con la palabra impresa en ocasiones recuerda al modo "intensivo" de lectura de esa apropiación literaria que los historiadores han detectado en la Alemania y la Nueva Inglaterra puritana del siglo XVIII [66].

Un rasgo distintivo de este universo del lector "intensivo" es la frecuencia de la lectura en voz alta. La oralización era un modo muy común de absorber el mensaje bíblico, y así era como se les enseñaba a leer a muchos niños. John Buckmaster recuerda que su abuela solía leer las Escrituras por la mañana y a la noche [67]. Alexander Murray, un joven pastor escocés, que más tarde enseñaría lenguas orientales en Edimburgo, también aprendió a recitar la Biblia a una edad muy temprana [68].

La lectura oral, sin embargo, se producía tanto en entornos laicos como religiosos. Para Charles Shaw, alfarero, la ora-

---

[66] David D. Hall, "The Uses of Literacy in New England, 1600-1850", en William L. Joyce *et.al.*, *Printing and Society in Early America*, American Anticuarian Society, Worcester, 1983; Rolf Engelsing, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800*, Stuttgart, 1974.

[67] John Buckley (pseud.), *A Village Politician: the Life Story of John Buckley*, ed. por J. C. Buckmaster, Fisher Unwin, Londres, 1897, p. 2.

[68] George L. Craik, *The Pursuit of Knowledge under Difficulties*, Bell, Londres, 1876, cap. XXI, pp. 248-249.

lización añadía una dimensión capital al acto de la lectura. En sus memorias recuerda que "ningún té sería completo sin recital... Yo comencé a disfrutar de los encantos literarios de ciertas recitaciones, no sólo declamándolas en público, sino porque su música atravesaba mi penosa jornada. En medio del trabajo, si tenía ocasión, recitaba en voz alta varias líneas, o versos, y siempre me inspiraban más cuando los escuchaba que cuando me limitaba a repetirlos mentalmente" [69].

La lectura en voz alta era parte esencial de la cultura del lugar de trabajo. En 1815, Thomas Carter trabajaba para un sastre cerca de Grosvenor Square, en Londres. Recuerda que "me convertí en su suministrador de noticias, es decir, cada mañana le relataba lo que había leído en el periódico del día anterior. Lo leía en la cafetería donde desayunaba de camino al trabajo" [70].

Leía los diarios *Cobbet's Register*, *Black Dwarf* y *Examiner* y sus radicales titulares durante el turbulento periodo que siguió a las guerras napoleónicas. Martin Nadaud tuvo una experiencia casi idéntica en el París de 1834. "Cada mañana", escribe, "el vinatero me pedía que leyese de viva voz el *Populaire* de Cabet" [71].

A sus colegas les leía panfletos socialistas. La lectura en voz alta tuvo un papel muy relevante en la politización de la clase trabajadora y en su autoformación.

En 1817 George Seaton, aprendiz de talabartero en Newcastle-upon-Tyne, leía el *Black Dwarf* a sus compañeros, que acudían desde el pueblo de Bellingham con el propósito expreso de escucharle, según refiere James Burn [72]. W. E. Adams recrea las lecturas dominicales del *Northern Star* hechas por

---

[69] Charles Shaw, *When I was a Child*, Caliban Books, Sussex, 1977, pp. 220-221 (edición facsimilar de la edición anónima de 1903).

[70] Thomas Carter, *Memoirs of a Working Man*, Charles Knight, Londres, 1845, pp. 186 y 191.

[71] Martin Nadaud, *Les Mémoires de Léonard, ancien garçon maçon*, París, sin fecha, p. 96.

[72] James Dawson Burn, *The Autobiography of a Beggar-Boy*, ed. por D. Vincent, Europa, Londres, 1978 (1.ª edición, 1855), pp. 93-94.

O'Connor en la cocina de un zapatero [73]. Perdiguier deja constancia de la lectura en voz alta de Racine y Voltaire entre carpinteros franceses a comienzos de la década de 1820 [74].

La intensa concentración del autodidacta a menudo sólo podía alcanzarse con una postura determinada y en el lugar adecuado. Thomas Carter necesitaba estimular sus sentidos. Por lo general leía sentado en el suelo, a la oriental, es decir, con las piernas cruzadas, en un almacén de verdura lleno del aroma de hierbas y cebollas, imprescindibles para apremiar su concentración [75].

Fueran cuales fueran las posturas u olores requeridos para estimular el cerebro, se necesitaba un esfuerzo ingente de memoria, y los lectores autodidactas con frecuencia empezaban memorizando fragmentos de la Biblia en sus casas. Alexander Murray tuvo que hacerlo en secreto, ya que de niño tenía prohibido abrir o tocar siquiera la Biblia familiar. Sin embargo, "pronto asombré a nuestros honestos vecinos recitándoles largos pasajes de las Escrituras. He olvidado gran parte de mis conocimientos de la Biblia, pero aún soy capaz de repetir los nombres de los patriarcas, desde Adán hasta Cristo, y varios relatos que rara vez se aprenden de memoria" [76].

A la edad de 11 años, se jacta, su memoria le había valido en el barrio la reputación de ser "un milagro viviente".

Thomas Cooper, sin embargo, cuyo programa de lecturas ya hemos mencionado, constituye un ejemplo aún más sorprendente del intenso esfuerzo de memorización mediante la recitación que hacían los autodidactas. Cooper dedicaba todo su tiempo libre a aprender. Trabajaba desde primeras horas de la mañana hasta agotarse, leyendo, recitando y memorizando poesías o teoremas matemáticos durante gran parte del día. Memorizó fragmentos de Shakespeare, Milton, Coleridge y de varios poetas románticos mediante la repetición constante.

---

[73] Adams, *op. cit.*, vol. 1, p. 164.

[74] Agricol Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, Moulins, 1914, p. 137.

[75] Carter, *op. cit.*, p. 135.

[76] Citado por Craik, *op. cit.*, pp. 248-249.

Es posible que Cooper fuese un caso extremo, pero muchos otros se hicieron con cierta cultura literaria por medios muy similares. Samuel Bamford, por ejemplo, leía a Homero "tan atentamente que pronto fui capaz de memorizar cada línea" [77]. William Cobbett aprendió gramática copiando su libro de texto, aprendiéndoselo de memoria y repitiéndoselo diariamente durante sus guardias [78]. Ebenezer Elliott, el "rimador de la Ley del Grano", se sabía la Biblia de memoria a los 12 años, y a los 16 era capaz de recitar los libros 1, 2 y 6 de *El paraíso perdido* [79].

El cuaderno privado era otro método íntimo de apropiación de una cultura literaria que permitía establecer un diálogo personal con el texto. Samuel Bamford copiaba obras de Milton, "y lo hacía", nos cuenta, "no sólo por el placer que experimentaba repitiendo, y adueñándome —por decirlo de algún modo— de sus ideas, sino también como un medio de mejorar mi caligrafía" [80].

Cooper tomaba notas sobre las obras de Gibbon y otras religiosas durante su lectura, y registraba todas sus lecturas en un diario. Máximo Gorki usaba su cuaderno para apuntar cualquier cosa que no comprendiera, y Robert Owen, a los 12 años, transcribía los preceptos morales de Séneca para reflexionar sobre ellos en sus solitarios paseos [81]. El cuaderno de notas no era, por tanto, una mera ayuda para la memoria; también servía para conducir un debate personal con el texto, para absorberlo y refutarlo. Constituía una parte esencial del proceso de autoinstrucción y automejora.

Los autodidactas de la clase trabajadora adoptaron un estilo de lectura intensiva característica de su tiempo y de sus

---

[77] Samuel Bamford, *Early Days*, ed. por W. H. Chaloner, Cass, Londres, 1967 (1.ª edición, 1848-1849), pp. 192-194.

[78] William Cobbett, *The Autobiography of William Cobbett*, ed. por William Reitzel, Faber, Londres, 1967, p. 27.

[79] Ebenezer Elliott, "Autobiography", en *The Athenaeum*, vol. 1, n.º 1159, 12 de enero de 1850, pp. 48 y ss.

[80] Bamford, *op .cit.*, p. 210.

[81] Robert Owen, *The Life of Robert Owen, written by himself, with selection from his writings and correspondence*, vol. 1, Londres, 1857, p. 14.

necesidades. Respondía a su firme intención y determinación de alcanzar el éxito por muy escasos que fueran los medios a su disposición.

Supervivencia de la oralidad

El campesinado no se integró más que parcialmente en el público lector europeo del siglo XIX. Una reciente encuesta sobre la historia oral realizada en Francia sugiere que, durante la *Belle Époque*, todos los trabajadores de cuello duro y el 80% de los tenderos compraban diariamente el periódico. Dos tercios de los trabajadores urbanos encuestados lo adquirían, pero sólo 1 de cada 5 campesinos [82].

En las ciudades, el libro se había convertido en objeto de consumo diario, pero ciertos sectores del campesinado aún se aferraban a los modos tradicionales de lectura. Para ellos, los libros seguían siendo posesiones raras y muy respetadas, casi siempre relacionadas con un contexto religioso. Pertenecían a esas "generaciones de oyentes" que aún no se habían convertido en "generaciones de lectores", para los cuales la lectura casi siempre constituía una experiencia colectiva integrada en una cultura oral.

La lectura de viva voz siguió vigente, a pesar de la tendencia hacia una lectura individual y en silencio. Mayhew, asiduo observador de la vida en las calles londinenses, da fe de ello [83]. Los vendedores ambulantes a menudo convencían a alguien para que les leyese las noticias de alguna revista ilustrada o de un dominical, tomándose luego el cuidado de guardarlos para envolver sus mercancías. En las tabernas de Londres, Mayhew se tropezó con muchachos a quienes se contrataba para recitar las escenas más populares de Shakespeare. Cuando, en 1825, el editor del burgués *Sydney Gazette* quiso atacar a su rival, más plebeyo, el *Australian*, lo ridiculizó retra-

---

[82] Thiesse, *op. cit.*, p. 19.

[83] Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor*, ed. por J. D. Rosenberg, Nueva York, 4 vols., 1968, vol. 1, p. 25.

tando cómo se solía leer en voz alta en alguna covacha de colono ante la familia entera con sus criados, reunidos para la ocasión, tras un largo día de trabajo.

En las calles de Londres los mercaderes de canciones vendían sus libretos por metros, los cantores entonaban sus baladas previo pago y otros representaban parodias, sátiras y literatura "de horca", ofreciendo la "última confesión" de criminales condenados. Gran parte de esta literatura callejera se componía para ser leída o cantada en voz alta.

La lectura oral sobrevivió asimismo en algunos círculos de la clase media. Kilvert, párroco de Shropshire y autor de un diario (en el que confiesa su interés erótico por las jóvenes de la parroquia), visitaba a menudo a sus feligreses para leerles. Participó en varios recitales públicos, o "lecturas de penique", en los que "se congregan hasta sesenta personas a la puerta de la escuela. Se suben y se cuelgan de las ventanas como si fueran abejas, encaramados a las sillas, asomados a las ventanas para oír, con sus caras formando gradas" [84].

LIBROS PRESTADOS POR LAS BIBLIOTECAS MUNICIPALES DE PARÍS EN 1882, POR ESPECIALIDADES

Cantidad total de préstamos registrados = 363.322

Historia y biografías	8 %
Geografía y relatos de viajes	10 %
Ciencias, arte y educación	11 %
Poesía, teatro, historia de la literatura	13,5 %
Novelas	55 %
Música	2,5 %

Fuente: Martyn LYONS, *Le Triomphe du Livre: une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, París, 1987, p. 190.

[84] Francis Kilvert, *Kilvert's Diary: Selections*, ed. por William Plomer, 3 vols., Londres, 1977, vol.1, pp. 301-302.

USUARIOS DE LAS BIBLIOTECAS POPULARES PARISINAS, SEGUN PROFESIÓN, 1885-1894

3.847 usuarios censados

Rentistas, propietarios, mujeres "sin ocupación"	24	%
Comerciantes, fabricantes	4,5	%
Profesiones liberales, enseñantes, estudiantes	12	%
Clérigos, administrativos, dependientes	31	%
Porteros	5	%
Obreros	13,25	%
Militares	8	%
Artistas	2,25	%

Fuente: Martyn LYONS, *Le Triomphe du Livre*, p. 187.

Este amor por la recitación de obras conocidas, por la belleza y la música de la poesía, formaba parte de la relación tradicional, "intensiva", entre el lector/oyente y la palabra impresa. Esta relación estaba a punto de desaparecer en el siglo XIX. Su disolución fue lamentada por conservadores para quienes la nueva lectura individual, callada, ponía fin a ciertas formas tradicionales de sociabilidad. La dulce atmósfera que retrata el cuadro de Hans Thomas *Evening: the Artist's Mother and Sister in the Garden* (1868) expresa esta nostalgia. La madre les lee la Biblia, quizá, al hijo y a la hija, formando una estampa deliberadamente idealizada de dos generaciones de piedad alemana. Este deseo de acercar los hábitos lectores de nuevo a un contexto religioso y familiar es un síntoma de ese paso, que se produce en el siglo XIX, de la lectura "intensiva" a la "extensiva".

Leer por leer: un porvenir para la lectura*

Armando Petrucci

* "Lire pour lire. La lecture littéraire" es el título (tomado de un fragmento de Georges Perec) del n.º 7 (1990) de *Textuel*, periódico de la Universidad de París VII; coordinado por B. Sarrazin y R. Sctrick, que contiene una serie de estudios sobre la lectura personal y literaria y sobre la académica.

Un porvenir para la lectura, entendida como una actividad cultural o de deleite para el hombre alfabetizado, está asegurado, en la medida en que es cierto que en el futuro próximo continuará la otra actividad comunicativa fundamental, propia de las sociedades alfabetizadas: la de la escritura. Hasta que dure la actividad de producir textos a través de la escritura (en cualquiera de sus formas), seguirá existiendo la actividad de leerlos, al menos en alguna proporción (sea máxima o mínima) de la población mundial.

Por otra parte, no parece que puedan surgir serias dudas sobre la continuidad en un futuro más o menos cercano de la producción de la escritura por parte de las clases culturales de la sociedad humana. Nuestro mundo produce actualmente, con funciones muy diferentes, una cantidad de escritos mucho mayor de cuanto se producía a principios o a mediados de este siglo y de cuanto se haya producido nunca en los siglos pasados; en la mayoría, si no en la totalidad de los casos, se trata de escritura destinada a cualquier actividad de lectura inmediata o distanciada en el tiempo, limitada o difundida socialmente. No vemos de qué modo o por qué esta actividad esencial para el desarrollo de importantes funciones burocráticas, informativas y productivas, podría o debería dejar de existir. En definitiva, los hombres (o algunos de ellos) continuarán leyendo mientras haya hombres (los mismos u otros) que sigan escribiendo para que cuanto escriban sea leído por alguien; y todo ello nos hace pensar que esta situación continuará existiendo al menos durante algún tiempo.

Según Robert Pattison, "la *literacy* de la época de los faraones en adelante no ha padecido estragos, sino solamente cam-

bios" [1]; y podemos presuponer que seguirá cambiando sin desaparecer.

De modo que no es ésta la cuestión que puede interesar al historiador-profeta o al analista de los comportamientos socioculturales de masa. La pregunta que nos interesa es más sutil: *¿cuál* será en el futuro próximo la actividad de lectura de los hombres?, *¿cuánto* se extenderá socialmente y *sobre qué* tratará?, ¿qué *importancia* y qué *funciones* tendrá en la sociedad?, ¿la demanda de lectura *crecerá* o *disminuirá?* Y cómo se comportarán con respecto a esto las diversas áreas socioculturales del planeta? Y por último, ¿es verdad lo que se ha afirmado recientemente, es decir, que "la *actividad* de leer se retrae en la misma medida en que la *operación* de leer se universaliza?" [2].

Lo que se lee, dónde se lee

Los historiadores nunca han sido buenos profetas; ellos tienen, como sabemos, numerosas dificultades para investigar e interpretar el pasado y tienen aún más para adivinar el futuro; así pues, nadie puede pedirles que se transformen en videntes.

A pesar de ello, si es lícito aventurar algunas previsiones sobre los mecanismos del comportamiento humano en un sector complejo como el de la culturización, es posibe hacerlo sólo partiendo del análisis de los datos relativos a la situación de la alfabetización, de la producción y de la demanda de textos, y de la circulación de publicaciones en el mundo en la última década.

Debemos aclarar en primer lugar que un problema como el que hemos expuesto al principio —y que es el núcleo de este trabajo— no puede afrontarse desde una óptica limita-

---

[1] R. Pattison, *On Literacy. The Politics of the Word from Homer to the Age of Rock*, Oxford, 1984, p. 202.

[2] R. Barthes-A. Compagnon, "Lettura", en *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Turín, 1979, pp. 171-199; la cita es de la p. 198.

da a los países desarrollados de Europa y de América, sino con una perspectiva a nivel mundial; bien porque el porvenir de la lectura está en juego no donde ésta es una práctica habitual y consolidada, sino allí donde no lo es, bien porque las novedades de la demanda, de la oferta, de los usos y prácticas de la lectura sólo pueden proceder de las situaciones de frontera, allí donde la lectura, de la mayoría y de la élite, ahora se está formando y difundiendo, en situaciones socioculturales absolutamente nuevas respecto al pasado y respecto a los países de antigua alfabetización. Y en el fondo, o sobre todo, también porque, como ha escrito recientemente un historiador de la literatura con resuelta sinceridad:

> De ahora en adelante a los intelectuales más rigurosos o sólo más honestos no les será suficiente dar cuenta del privilegio occidental: deberán medirse con el *otro*, con alguien *diferente* al que no siempre será posible exorcizar invocando la locura y la barbarie del atraso [3].

Los datos de los que disponemos, y que provienen de las investigaciones de la UNESCO, presentan un cuadro que está modificándose rápidamente y que está muy diversificado en las diferentes áreas del globo, del cual resulta lo siguiente:

a) El proceso de alfabetización está en lento crecimiento en términos de porcentaje, pero el número de los analfabetos es cada vez mayor en términos numéricos y ya ha superado los mil millones. En 1980 había una tasa de analfabetismo del 28,6 por ciento, correspondiente a 824 millones de individuos; en 1985 el porcentaje había descendido ligeramente al 28 por ciento, pero el número total llegó a 889 millones. Las áreas en las cuales el analfabetismo estaba más difundido están localizadas sobre todo en África (en algunos países árabes y en otros de economía fundamentalmente rural), en América Latina (Guatemala, Ecuador, Perú, Haití y Bolivia),

---

[3] R. Luperini, "Tendenze attuali della critica in Italia", en *Belfagor*, XLVI (1991), pp. 365-376; la cita es de la p. 376.

en Asia sobre todo entre los países musulmanes (Pakistán, Afganistán y Arabia Saudí). Aparte de estos casos extremos, un problema de analfabetismo extendido está presente en casi todos los países africanos, en gran parte de los latinoamericanos y en numerosos países asiáticos. Además, también en muchos de los países llamados desarrollados están presentes altos porcentajes de analfabetismo de regreso y de analfabetismo primario de origen exterior, situado especialmente en las grandes áreas urbanas. Aparte, tenemos el caso de Estados Unidos, donde la difusión social del analfabetismo entre negros, latinoamericanos y empleados urbanos es muy importante y ha dado lugar en las dos últimas décadas a encuestas y a campañas de alfabetización, que prácticamente no han obtenido resultados.

b) Las causas de la permanencia del analfabetismo en grandes áreas del mundo no dependen sólo del bajo nivel económico, sino también de razones políticas e ideológicas. Existen regímenes que no han acogido de buen gradò el desarrollo de la educación de masas (por ejemplo, Haití y Perú); otros países, como los musulmanes, en donde la educación de la mujer está bloqueada; efectivamente, una de las consecuencias del analfabetismo femenino, característico de los países que viven con una fuerte ideología religiosa, es un desarrollo demográfico incontrolado, que a su vez contribuye a mantener altas las tasas de analfabetismo general. Las únicas campañas logradas de alfabetización social son las de algunos países (como Cuba, Vietnam y la Nicaragua sandinista) que, con el modelo soviético, han implicado a las mujeres en el proceso educacional y han apoyado campañas de control de natalidad.

c) La producción de libros crece vertiginosamente en todo el mundo, tanto en los dos países gigantes, EE UU y URSS (al menos hasta 1989), como en Europa, como en los países pertenecientes a otras áreas (pero sólo a partir de la última década). En 1975 fueron producidos en el mundo 572.000 títulos; en 1980, 715.000; en 1983, 772.000. A principios de los ochenta, Europa, con un 15 por ciento de la población, producía aún el 45,6 por ciento de los libros; la URSS, con el 8,1 por ciento de la población, el 14,2 por ciento y Estados Unidos, con el 7,5 por ciento de la población, el 15,4 por ciento.

Este cuadro está destinado a cambiar en el futuro, pero no de un modo radical, ni excesivamente rápido.

d) Por lo que respecta a la prensa, en 1982 se producían en todo el mundo 8.220 periódicos, de los cuales 4.560 en los países desarrollados (en USA, 1.815). Era muy abundante la circulación de ejemplares en países con una antigua tradición de lectura y de información: en Gran Bretaña se contaban 690 ejemplares por cada mil habitantes; en Japón, 751; en Suecia y en Alemania del Este, 496; y en Francia, 205.

e) Los préstamos de libros efectuados en las bibliotecas públicas proporcionan datos análogos. Según el cómputo de 1980, Estados Unidos está en cabeza con 986 millones de volúmenes, seguido de la URSS, con 665 millones, y por Gran Bretaña, con 637; lo que quiere decir que, dado el porcentaje de población, este último es el país en el que la circulación librera por la vía del préstamo es la más alta del mundo. Le siguen Francia con 89 millones, Dinamarca con 79 y Suecia con 77; pero para estos dos últimos países valen las mismas consideraciones que hemos planteado para Gran Bretaña.

Aparte de fenómenos recientes, relacionados sobre todo con positivas evoluciones políticas de áreas o países de América Latina, en África o en Asia, es, pues, evidente que la mayor producción y la más difundida circulación de libros y de periódicos se sitúan en los países más alfabetizados y los más poderosos económicamente; y, en particular, en algunos países europeos con una tradición cultural antigua. Las áreas en las que la circulación de textos escritos es menor o ínfima son aquéllas no sólo débiles económicamente, sino también donde la presión demográfica es más fuerte y se mantiene a la mujer al margen del proceso educacional [4].

Control y límite

En el último siglo casi todas las campañas de alfabetización de masas, conducidas a niveles nacionales o mundia-

[4] Los datos que discutimos aquí están recogidos en A. Petrucci, *Scrivere e no. Politiche della scrittura e analfabetismo nel mondo di oggi*, Roma, 1989, pp. 45-81.

les (por ejemplo desde la UNESCO), en países avanzados o en ex coloniales, han incidido fundamentalmente en potenciar y difundir la capacidad de *leer*, no la capacidad de *escribir* [5]. Tal elección ha sido, evidentemente, el fruto de un planteamiento consciente de carácter pedagógico de las instituciones que en todo el mundo han elaborado diversas ideologías y metodologías del aprendizaje: la escuela de los estados burgueses y la Iglesia (los cuales, a pesar de la competencia existente entre ellos, están de acuerdo sobre este punto), el aparato bibliotecario (en especial el de los países anglosajones), elaborador de la ideología democrática de la lectura pública, la industria editorial, interesada en la creación de un público cada vez más amplio de personas que lean, no que escriban. En realidad en la base de esta elección universal, común a todos los gobiernos y a todos los poderes, hubo algo más: la consciencia de que la lectura era, antes de la llegada de la televisión, el medio más adecuado para determinar la difusión de valores e ideologías y además, el que más fácilmente se podía regular una vez que se hubieran llegado a controlar los procesos de producción y sobre todo los de distribución y de conservación de los textos; mientras que la escritura es una capacidad individual y totalmente libre, que se puede ejercitar de cualquier modo y en cualquier lugar, y con la que se puede producir lo que se quiera, al margen de todo control e incluso de toda censura.

Es cierto que se puede controlar incluso la producción de la escritura, en los niveles altos y de la cultura oficial, y se puede hacer del modo más brutal o del más suave; Michel Foucault lo ha ilustrado muy bien en un texto de milagrosa claridad hace algo más de veinte años [6]. Sin embargo, en comparación, el control de la lectura parece más directo y más simple y, naturalmente, menos doloroso. Para que funcione es necesario sólo que las lecturas del público que hay que alfabeti-

---

[5] *Vid.* Barthes-Compagnon, "Lettura", *cit.*, p. 178.

[6] M. Foucault, *L'ordre du discours* (1970), París, 1974. (Existe traducción española, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987. Trad. Alberto González Troyano).

zar y educar (y, por tanto, adoctrinar) estén orientadas hacia un determinado *corpus* de obras y no hacia otras, hacia *canon* fijo que puede ser más o menos amplio, más liberal o más restrictivo, pero que se impone exactamente como un canon, es decir, como un valor indiscutible que hay que asumir en cuanto tal.

Según las definiciones corrientes el "canon" es un "elenco de obras o de autores propuesto como norma y como modelo..." [7]; cada cultura escrita ha tenido uno o más cánones válidos absolutamente o en ámbitos concretos (religioso, literario, etc.). Asimismo, nuestra tradición literaria occidental ha elaborado uno, suficientemente amplio para satisfacer las necesidades de la industria editorial, pero también lo bastante rígido para reproducir los valores ideológicos, culturales y políticos que están en la base de la visión del mundo occidental desde hace dos siglos hasta este momento y que incluye autores y obras desde Homero a los *maîtres à penser* del Collège de France.

¿Cómo ha sido elaborado? Para entenderlo es necesario recurrir al ya mencionado ensayo de Foucault y al elenco que él elabora de los factores y, utilizando sus palabras, de los procedimientos que determinan en la vida de nuestra cultura "l'ordre du discours", partiendo de la hipótesis de que en cualquier sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida por medio de un cierto número de procedimientos que tienen la función de conjurar los poderes y los peligros, de gobernar el evento aleatorio y de esquivar la pesada y temible materialidad [8].

Estos procedimientos son: la interdicción, la marginación, la voluntad de verdad, el comentario, la disciplina, los rituales socioculturales, las doctrinas reconocidas y los sistemas educativos. El análisis de Foucault se refiere a la *producción* del texto; pero todo cuanto ha escrito puede ser aplicado al uso del texto, es decir, a la lectura, que en una cultura escri-

---

[7] Tomo la definición citada en el texto del *Lessico universale italiano*, IV, Roma, 1970, p. 99.

[8] Foucault, *L'ordre*, *cit.*, pp. 10-11.

ta organizada está sometida a procedimientos de interdicción y de control análogos, si no idénticos, a los que está expuesta la producción de textos. El propio Foucault observaba que en la variada riqueza de producción de textos se puede identificar un aspecto positivo de infinita fecundidad; y concluía:

> Es posible, pero de todos modos, se trata de principios coercitivos; y es probable que no nos podamos dar cuenta de su papel positivo y multiplicador, si no se considera la función restrictiva y vinculante [9].

En los años treinta y cuarenta en Estados Unidos, en consonancia con el "New Deal" rooseveltiano, se consolidó y se difundió posteriormente la ideología típicamente anglosajona de la *public library* como instrumento fundamental de la democracia. En guías para bibliotecarios y en obras de investigación sociológica sobre la educación básica y sobre la lectura se afirmaba que el repertorio válido para una lectura positiva y absolutamente útil para los individuos y para las comunidades era el que se fundaba sobre los *standards* aprobados por generaciones de intelectuales autorizados y referido a un sistema más elevado de valores. Aunque hoy día resulta algo embarazosa, la lectura de este tipo de producción, ampliamente difundida y muy influyente a muchos niveles, crea la impresión de que en la ideología del progresismo democrático americano era conscientemente entendida como instrumento de formación y de control social justamente porque se limitaba a un "canon" reconocido y homogéneo de autores y de obras fundado en la autoridad de la tradición.

Canon y clasificación

De una actitud cultural e ideológica de esta naturaleza derivaron y derivan los elencos de obras aconsejadas en las bibliotecas de lectura pública y a los lectores individuales, los

---

[9] *Ibíd.*, p. 38.

verdaderos "cánones" propuestos en catálogos y en revistas especializadas, todo el aparato normativo y pedagógico que los operadores del libro (autores, editores, intelectuales, periodistas, bibliotecarios, etc.) transcriben cotidianamente tanto en Roma como en París, en Nueva York y en Londres, o en Tokio y Nueva Delhi para el lector real o potencial, que está siempre guiado e informado, e incluso formado en el uso de una cultura escrita que quiere ser por encima de todo vendible y por ello sustancialmente homogénea.

Por otra parte, las ciencias bibliográficas, caracterizadas desde sus lejanos orígenes en el siglo XVI por un profundo ideologismo disfrazado de abstracto y objetivo tecnicismo, durante siglos han elaborado y ofrecido a la organización de la cultura escrita occidental criterios de selección y de interdicción y jerarquías de valores y de dependencias que, introducidos mecánicamente en las estructuras de la conservación y del uso y repetidos mecánicamente, han llegado a ser por sí mismos fuentes de autoridad y por ello de juicio inapelable incluso para el lector común, para la opinión pública y para el llamado público, que es el que lee y el que compra.

Aún hoy día, en los Estados Unidos y en el mundo, el criterio de clasificación y colocación de los libros más difundido es el que fue elaborado en el lejano 1876 por el entonces joven bibliotecario estadounidense Melwil Dewey. En tal criterio se presenta y en cierto sentido se plantea ingenuamente una visión de la sabiduría humana arcaica y a la vez actualizada. Se trata de un esquema dividido en diez grandes categorías (0= Repertorios y enciclopedias; 1= Filosofía; 2= Religión; 3= Ciencias Sociales; 4= Ciencias del Lenguaje; 5= Ciencias puras; 6= Ciencias aplicadas y técnicas; 7= Artes, juegos y deportes; 8= Literatura; 9= Geografía e Historia), que a su vez pueden ser divididas cada una en diez subcategorías, también éstas divisibles en diez, y así prácticamente hasta el infinito. Justamente por este simple mecanismo matemático el esquema de Dewey permite clasificar y colocar con suficiente facilidad cualquier libro en una biblioteca, sea ésta de consulta pública o no. Lo que nos interesa destacar aquí es que las jerarquías de las materias (filosofía y religión a la cabe-

za, religiones *después* de filosofía, historia y geografía unidas, literatura como categoría en sí misma, etc.) revelan, por una parte, la perpetuación de precedentes esquemas del saber y por otra parte, la aplicación puntual de valores laicos y empíricos propios de la cultura norteamericana de aquel tiempo y en general de la cultura positivista occidental.

La perpetuidad en el tiempo del esquema de Dewey puede, pues, ser considerada uno de los más significativos síntomas de la existencia y persistencia de los mecanismos coercitivos que regulan en nuestra cultura la difusión del libro, su circulación y su utilización misma.

En este sentido vale la pena realizar rápidamente un análisis de dos ejemplos italianos de aplicación del sistema de Dewey, uno histórico y bien conocido, y el otro reciente y muy difundido.

En 1969, el editor Giulio Einaudi publicó un "catálogo sistemático" de libros ordenados por materias que pudiera "ofrecer una selección esencial de volúmenes para quien tenga intención de formar una biblioteca", bien de lectura pública, o bien privada. La *Guida alla formazione di una biblioteca* ("Guía para la formación de una biblioteca") [10], editada en una fase histórica de fuertes tensiones políticas en el país, de crecimiento de los movimientos progresistas y de izquierda, de amplia difusión del ensayo y de la curiosidad por la cultura y la política en un amplio sector de lectores, jóvenes sobre todo, tuvo un gran éxito. La guía incluía alrededor de 5.000 obras enumeradas ordenadamente según un esquema inspirado en el de Dewey, pero modificado en algunos puntos. Es decir, esencialmente modernizado, con fusiones, matizaciones y cambios, y planteado según una visión más actualizada del saber con respecto al ya lejano modelo [11]. Pero el epílogo de un gran intelectual como Delio Cantimori, que tradicionalmente era

---

[10] *Guida alla formazione di una biblioteca pubblica e privata. Catalogo sistematico e discografia. Con un commmento di Delio Cantimori, una lettera di Salvatore Accardo e una documentazione sull'esperienza di Dogliani*, Turín, 1969; existe una segunda edición actualizada de P. Terni, I. Terni y P. Innocenti (Eds.), Turín, 1981.

[11] *Ibíd.*, p. 2.

pedagógico, exponía esta vez una visión rígida y orgánica del saber, del libro y de la lectura, según la cual la biblioteca servía "para enseñar a leer" a quien no sabía hacerlo, a "dar alimento sólido y sano" a quien no lo tenía [12].

Un esquema a la vez informativo y formativo está también en la base de la gran *Bibliografía* universal editada en 1984 como último volumen de la *Enciclopedia europea* promovida por el editor Livio Garzanti [13]. Se trata de un esquema con una base mucho más articulada que el de Dewey (veintiuna secciones en lugar de diez), pero fundado en los mismos principios ordenativos propios de una visión jerárquicamente tradicional del saber, donde, después de las obras de repertorio, se empieza con la filosofía y la religión, donde las disciplinas humanísticas y literarias preceden a las científico-tecnológicas, etc. También en este caso estamos ante un esquema que analiza y presenta el "canon" de la cultura occidental sin dudas o indecisiones, con una serena seguridad.

Crisis de la lectura, crisis de la producción

El cuadro de la producción y de la circulación de los textos en forma de libro en el ámbito de la cultura escrita de tradición occidental que hasta ahora se ha construido parece dibujar un continente armoniosamente homogéneo, fundado sobre un canon uniformemente aceptado y sobre reglas de ordenación universalmente respetadas. Y sin embargo, las apariencias están desmentidas por recurrentes síntomas de desestabilización y por continuas alarmas de crisis que conciernen tanto a la editorial como a la lectura. Y en efecto, en ambos sectores las contradicciones parecen evidentes, las incertidumbres del programa son grandes y las demandas de intervencionismo estatal resultan oprimentes. ¿Existe, en definitiva, una crisis de la lectura y del libro? ¿Y cómo se configura?

---

[12] *Ibíd.*, p. 551.

[13] *Enciclopedia europea*, XII, *Bibliografia. Repertorio. Statistiche*, Milán, 1984. La *Bibliografía* ocupa las pp. 7-928.

También en este caso para entender es necesario analizar y distinguir. Extrañamente, las alarmas más fuertes vienen de las áreas en que la producción y circulación de los textos impresos son más dinámicas y están más difundidas socialmente, es decir, de los Estados Unidos y de Europa, no de África y América Latina. Japón constituye un caso aparte.

En Estados Unidos, que es el país del mundo que produce más libros y papel impreso y que posee una industria editorial muy sólida y organizada, aunque obsesionada con la idea de una crisis que amenaza con aparecer en cualquier momento, los problemas de los que más se resiente son el del analfabetismo creciente en las áreas urbanas y el del progresivo descenso del nivel de preparación académica de los estudiantes medios y universitarios de las escuelas públicas: en realidad son dos aspectos diferentes del mismo fenómeno.

Según Robert Pattison, el sistema escolástico americano tiende cada vez más a separar una enseñanza de élite, instalada e impartida en los *colleges* más caros y más preparados, fundada en la cultura oficial y en el absoluto respeto de los usos lingüísticos tradicionales, de una enseñanza de masas, tecnicista y de bajo nivel. "Tenemos —afirma— una *literacy* del poder y de los negocios y otra *literacy,* aún en formación, de la energía popular" [14]; y concluye que si esta contraposición se transformase en un enfrentamiento violento de clases y culturas "sería el final del experimento americano" [15]. Por otra parte, Estados Unidos es el país en el cual es más clara la diferencia entre una cultura juvenil mediática, volcada en la música rock, el cine, la televisión y los juegos electrónicos y que deja en segundo plano la lectura, limitada ésta a obras de narrativa contemporánea y sobre todo de ciencia-ficción y tebeos; y una cultura juvenil tradicionalmente cultivada, que se basa en la lectura de libros, en la asistencia al teatro y al cine de calidad, en escuchar música clásica y en el uso sólo complementario de las nuevas tecnologías mediáticas.

---

[14] Pattison, *On Literacy, cit.*, p. 201.

[15] *Ibíd.*, p. 207.

Una vez más, en Estados Unidos, la lucha contra el analfabetismo urbano de masas ha sido planteada sobre un programa de refuerzo y de difusión social de la lectura de libros. Ya en 1966 Robert McNamara fundó una asociación llamada "Reading is fundamental", que hoy cuenta con cien mil colaboradores repartidos por todos los estados y que se dirige sobre todo a la infancia; y más recientemente Barbara Bush ha creado una Foundation for Family Literacy que ha tenido un fuerte respaldo federal. El año 1989 ha sido proclamado "Year of the Young Reader" y 1991 "Year of the Lifetime Reader"; por último, el 6 de febrero de 1990 el Senado estadounidense ha aprobado el "National Literacy Act", que crea una estructura gubernamental para combatir el analfabetismo en todo el territorio nacional, unificando anteriores iniciativas privadas o locales y concediendo conspicuos fondos federales.

Por otra parte, según otras fuentes, en Estados Unidos no sólo está en crisis el alfabetismo de masas, sino también la lectura de calidad, la de los lectores preparados, que leen frecuentemente y por convicción y que crean opinión. Según el juicio, completamente informal, de un experto en la industria editorial estadounidense, en todo el país (habitado por 236 millones de personas) estos lectores experimentados no suman más de 15 o 16.000, a los cuales habría que añadir unos 500 o 600 lectores de poesía. Esta opinión es evidentemente paradójica y no puede responder a la realidad, aunque la comparten otros autorizados testigos con los que he tenido ocasión de hablar sobre esta cuestión. De todos modos, el hecho mismo de que esta opinión sea expresada, divulgada (e incluso compartida) demuestra que en Estados Unidos, más allá de los problemas y de las características de la realidad productiva, la llamada crisis del mercado del libro se percibe como un problema inminente [16].

---

[16] *Vid.* F. Colombo, *Il destino del libro e altri destini*, Turín, 1990, pp. 11-34; la opinión a la que hago referencia se encuentra en la p. 94. He recavado información y datos sobre la situación de las editoriales en EE UU investigando en los anuarios de 1990 y 1991 (hasta abril) de *Publisher Weekly. The International New Magazine of Book Publishing* de Nueva York.

Europa presenta otra cara del problema, la de una crisis convulsiva de las empresas editoriales grandes y pequeñas, que pasan frenéticamente de una fusión a otra, de un grupo de propietarios a otro, de un aumento de capital a otro, en espera del mítico fin de la unidad continental y siempre atentas a cuanto sucede en el mercado, rico y desorientado, de los países del Este europeo y de la URSS.

En Europa el libro no está aún tratado del todo como una mercancía, y sobre todo los operadores culturales y los pequeños editores se oponen a que llegue a serlo completamente. En este sentido fue lógica la polémica que surgió en Francia en torno a la liberalización del precio del libro. La ley se promulgó en 1979 con el objeto de adaptarse a las leyes del mercado y fue anulada por una ley que aprobó Jack Lang el 1 de enero de 1982, que restablecía el precio único en todo el territorio nacional.

Por otra parte, si en nuestro continente, los viejos mitos son difíciles de destruir, asimismo es cierto que las editoriales europeas, siguiendo el camino de las estadounidenses, se encuentran alteradas por un fenómeno de desculturización que agrede al proceso de producción del libro a todos los niveles, del que dan cuenta la selección, la manipulación editorial, la traducción y la presentación gráfica de los textos y que provoca la caza del autor y el libro de éxito, la frenética creación del *instant book* y el anclaje pasivo en autores del pasado *(vid.* el "re-descubrimiento" de los clásicos en ediciones modernizadas). Este cambio radical de orientación y de procedimientos, llevado a cabo especialmente por las grandes editoriales en constante transformación y devastadas por repentinas variaciones de los equipos de trabajo y las programaciones, no consigue conquistar nuevos espacios de mercado y nuevo público, debido también al efecto de una feroz competencia, con dimensiones nacionales y continentales. En esta situación las empresas editoriales más débiles, como es el caso de la italiana, se encuentran en mayores dificultades respecto a las más fuertes y más capacitadas, como la inglesa, la alemana y la española.

A pesar de ello, en estos últimos años las editoriales europeas (incluida la italiana) publican cada vez más, diversifican

los productos, traducen abundantemente, y en conjunto se muestran más activas y dinámicas de lo que eran hace algunas décadas; pero no consiguen crearse un espacio de mercado seguro y en expansión; y viven (como la estadounidense) en el miedo a una progresiva (o imprevista) reducción del ya de por sí limitado público interesado.

El caso japonés es una cuestión aparte, como ya se ha apuntado, ya que los habitantes del Imperio del Sol constituyen la más grande concentración de lectores "experimentados" que se conoce, a lo que corresponde una industria editorial moderna, altamente organizada y sofisticada, que produce casi 40.000 títulos al año con una tirada total de cerca de mil millones y medio de ejemplares y que cuenta con unas 5.000 empresas.

El lector japonés lee abundantemente porque posee un nivel cultural muy elevado y porque considera un deber estar informado y formado por la cultura escrita, en un país en el que el prestigio de la escuela y la universidad están fuera de toda discusión. Los sectores de mayor éxito son los manuales, la literatura de entretenimiento y de información y los tebeos; los precios además son muy bajos. En conjunto se trata de un fenómeno de lectura generalizada de masas, con características de consumo inducido, probablemente único por la naturaleza autoritaria y jerárquica de la sociedad japonesa y por ello no es fácilmente exportable a ningún otro lugar.

El canon discutido

Lo que hemos expuesto hasta el momento son los aspectos superficiales y por ello más evidentes de la crisis de transformación que la lectura como tradicional práctica sociocultural está atravesando en los países industriales. Pero existen otros elementos, que en la última década han atacado los fundamentos y las justificaciones morales de la que puede ser definida la ideología occidental de la lectura o, si se prefiere, su "orden de la lectura", y por primera vez han puesto en discusión la duración en el tiempo y la misma posibilidad de supervivencia durante el siglo.

Estos aspectos consisten tanto en manipuladas debilidades de la oferta, es decir, de la producción, como en imprevistos movimientos nuevos de la demanda, que, al sumarse y superponerse confusamente terminan por menoscabar la autoridad de aquel "canon" universal de los textos escritos y que hasta ahora nunca había sido atacado en su totalidad.

Así pues, por una parte, la oferta, dominada por el terror a una crisis de mercado considerada siempre inminente, ha "enloquecido", en el sentido de que ha perdido a todos los niveles (y especialmente a los más fuertes) un campo de referencia en el que moverse con relativa seguridad y entrega al público productos de *Triviallitteratur* y clásicos en ediciones modernizadas, *instant-books* periodísticos de pésima elaboración, ensayos filosóficos o lingüísticos y recopilaciones de chistes, poesía y novela negra, ciencia-ficción y política, historias del vestido o del sexo y novela rosa, todo ello de modo indiferenciado, es decir, sin que el sello editorial, ni el aspecto comercial, ni, sobre todo, el precio sirvan para discriminar, para reordenar el amasijo de textos cotidianamente producido. Tal comportamiento contrasta curiosamente con la andadura del mercado de cualquier otro tipo de productos, desde los alimenticios a los de decoración, hasta los de ropa o los de automóviles, etc., en los que el diseño, la presentación, la cadena de distribución y sobre todo el precio sirven para orientar al comprador de un modo claro y para crear discriminaciones reales; en cualquier supermercado toda persona es capaz de distinguir, al menos por el precio (pero no solamente por esto) un vino de buena calidad de aquel que es inferior; de otro modo se configuraría un aunténtico delito de intento de estafa. Pues bien, lo que la gran empresa editorial está realizando desde hace algún tiempo en el mercado del libro es una forma de posesión turbativa basada en la anulación de todo criterio de selección, hecho que puede ser considerado como un verdadero fraude que daña al lector-consumidor.

Éste, por su parte, reacciona de modo igualmente irracional; pues ya que las instituciones —y sobre todo la escuela— adeptas desde siempre al mantenimiento y a la difusión

del "canon" tradicional de la lectura y sus valores han perdido fuerza y capacidad de influencia, él se comporta dentro del mercado librero de modo desordenado e imprevisible: compra y no compra, elige y no elige, sigue un sector y después cambia, se deja seducir por una reducción en el precio y luego por la presentación gráfica y más tarde por un interés momentáneo y por el bombardeo publicitario; en definitiva, también el lector se está quedando sin criterio de selección y dificulta cualquier criterio racional en la programación de la producción basada en los previsibles gustos del público. Gustos que permanecen sólidos sólo dentro del reducido sector de los lectores "experimentados", que leen un gran número de libros al año, que constituyen en cualquier sociedad el índice más conservador, y por ello, más estable, del universo de los lectores, pero que por su escaso número no interesan excesivamente a los patronos de la industria editorial, ni en EE UU ni en Europa.

Para complicar aún más la problemática situación, comienzan a aparecer en áreas diferentes síntomas de explícito rechazo del "canon" tradicional por parte de sectores del público cada vez más amplios y conscientes; y parecen condicionados no tanto por el mercado sino más bien por orientaciones ideológicas propias.

Así, por ejemplo, está sucediendo en la Alemania del este, paraíso del mercado librero con un altísimo número de lectores habituales, formados en el respeto a un "canon" tradicional depurado por la censura y caracterizados por una educación basada en el consumo de la lectura, secundada (como en cualquier lugar del este europeo, al menos hasta 1989) como práctica educativa de masas por un fuerte intervencionismo estatal. Hoy día estos lectores rechazan categóricamente los productos de las editoriales locales, los clásicos, la narrativa, y a los autores del subcanon marxista, y se vuelcan ávida y caóticamente sobre todo lo que ofrece el mercado librero de la parte occidental de Alemania: *Trivialliteratur*, pasatiempos, novelas policiacas, ciencia-ficción, guías de viajes, etc. Las editoriales de Alemania oriental se encuentran en una gravísima crisis; están cerrando conocidas editoriales, se ha disuel-

to la asociación de escritores y se han creado en los alrededores de Lipsia los primeros vertederos de libros del mundo: una novedad destacable en el paisaje urbano y que tal vez significa sólo el primer indicio de una repulsa más extendida, que aún permanece oculta [17].

De Lipsia pasamos a Stanford, la prestigiosa Universidad de California (EE UU), donde en 1988 ha tomado forma la protesta explícita contra el "canon" de lecturas obligatorias requeridas para la matrícula, en casi todas las universidades americanas y que representa una síntesis del paradigma clásico de la cultura europea desde Homero hasta Goethe. ¿Qué reclamaban los estudiantes de Stanford? ¿Qué piden los estudiantes, sobre todo los negros, los asiáticos y los hispanos, cuyo ejemplo están siguiendo en la mayoría de los estados? Pues bien, quieren que este "canon" sea modificado, tenga menos elementos centroeuropeos y más "americanos" y que en él se incluyan también autores africanos o latinoamericanos; que los cursos de literatura sean menos cerrados y tradicionales en el programa y más abiertos a la actualidad y a la contemporaneidad; que las culturas diferentes de la tradición occidental y "blanca" tengan acceso en un plano de igualdad a la enseñanza superior; en definitiva, que otros "cánones" se instalen junto al que hasta ahora ha sido impuesto como único. Frente a este movimiento y a sus demandas, las reacciones del *establishment* académico norteamericano han sido en general críticas, con frecuencia muy negativas; la defensa del canon tradicional de la cultura de Centroeuropa ha sido encarnizada; esta cultura que parte de los griegos y llega hasta Sartre y Foucault y que está en la base de lo que yo mismo estoy escribiendo y ustedes están leyendo. A mis observaciones sobre lo absurdo que consideraba un "canon" europeo en una situación cultural nueva y multirracial como la norteamericana, un ilustre docente californiano me respondía recientemente con absoluta ingenuidad que en su opinión la cultura americana es esencialmente europea y no podía ser de otro modo.

---

[17] Se ha referido a ello G. Ambrosino en *Il Manifesto*, 30 de abril de 1991, p. 10.

A pesar de todo, en muchas universidades el movimiento contra el "canon" ha cosechados éxitos y en algunos lugares se está consolidando. Esto ha planteado un grave problema no sólo a los dirigentes y a los profesores de materias literarias de algunas grandes universidades estadounidenses, sino también a toda la cultura escrita de aquel país, a su industria editorial (que aún no ha aceptado el desafío implícito en el fenómeno), a sus valores y a su tradición [18]. Si el canon de la cultura escrita occidental está realmente decayendo, ha empezado a hacerlo en Stanford y en Lipsia. En un futuro que podría estar muy cercano quizá tendremos que recordar estas fechas y estos lugares.

Leer otros temas

Naturalmente, no es la primera vez que un "canon" de textos escritos tradicionalmente aceptado se pone en discusión en su totalidad o parte de él. En nuestra historia, que es la que mejor conocemos, esto ha sucedido al menos otras dos veces: la primera entre los siglos III y V cuando la cultura cristiana se rebeló contra la de tradición pagana e impuso su "canon" en lugar del que incluía a autores paganos griegos y latinos; y la segunda vez, entre los siglos XIV y XV, cuando los humanistas italianos rechazaron el "canon" propio de la cultura universitaria-escolástica y opusieron otro repertorio de autores sobre todo clásicos latinos y griegos. En ninguno de los casos los rechazos fueron totales; los cristianos no renunciaron a Virgilio, y los humanistas no renunciaron a los Padres de la Iglesia y algunas partes de los cánones anteriores, con el tiempo, fueron reabsorbidas por los nuevos que los habían sustituido. Sin embargo, en ambos casos, los cambios del "canon" fueron paralelos al nacimiento de nuevos modos de producción de los testimonios escritos, de nuevos modelos de libro y de nuevas prácticas de la lectura. Tal vez incluso en la transformación que se está produciendo actualmente ante

[18] Se ha referido a este hecho R. Ceserani en *Il Manifesto*, 26 de abril de 1991, p. 10.

nuestros ojos es posible vislumbrar alguna señal del cambio de modelos en el plano de la producción y de la práctica.

Sin embargo, es cierto que en los márgenes del sistema constituido por cada una de las culturas escritas siempre se han verificado episodios de rechazo del "canon" vigente, protagonizados por individuos o por grupos limitados. Esto se ha dado, bien por parte de intelectuales "críticos", deseosos de buscar y de imponer nuevos textos y de contraponer nuevas autoridades a las viejas, bien por parte de lectores secundarios que de su marginación cultural han sabido hacer un sistema coherente de valores y textos, diferente *toto caelo* del oficial. De este modo, por citar algún ejemplo italiano, ha sucedido con el ya mítico Menocchio, un molinero de Friuli de la segunda mitad del siglo XVI; y también con Mitelli en la Bolonia del siglo XVII; y asimismo ha ocurrido con muchos otros, conocidos y no tan conocidos.

Situaciones análogas se confirman en el mundo contemporáneo incluso en el caso de las lecturas de dos categorías de consumidores de libros socialmente débiles, pero que con frecuencia poseen el hábito de la lectura porque tienen mucho tiempo libre: son los jóvenes y los viejos. Éstos no consiguen casi nunca programar sus lecturas ni colocarlas ordenadamente en un "canon" determinado, ya que, por su falta de poder económico y social, no dominan un espacio bibliotecario (no todos son hijos de un conde, como Giacomo Leopardi), ni tienen la disponibilidad para crearse uno; y, por tanto, leen libre y caóticamente todo lo que encuentran a mano, mezclando géneros y autores, disciplinas y niveles; y así pues, también ellos, si bien de modo inconsciente, critican y a la vez ignoran el "canon" oficial y sus jerarquías de valores, al margen de las cuales actúan y eligen los textos de lectura.

La cuestión es si ignoran porque protestan o protestan por ignorancia. Entre los dos vértices de este dilema se sitúan y oscilan hoy día los episodios de rechazo del "canon" actual que es posible individualizar en la lectura habitual cotidiana, más allá de las experiencias organizadas y más relevantes a las que ya nos hemos referido. Se trata de episodios que sim-

plemente reivindican la libertad de lectura al margen de *cualquier* "canon" existente o posible, y por ello rechazan todos los cánones, y en esto se distinguen tanto del comportamiento de los estudiantes de Stanford, que *instituyen* otros cánones, como del de los lectores "experimentados" de Alemania del este, que *prefieren* otros.

Ya en 1961 un clásico como Eugenio Montale, que era además un mordaz observador de su tiempo, destacaba la diferencia de actitud en la lectura entre las prácticas del estudio y las prácticas del consumo, entre leer para aprender, para recordar y para formarse y leer por leer, por pasar el tiempo, sólo para divertirse:

> Cada vez se leen menos libros —señalaba él— mientras que es muy elevado el número de lectores de periódicos, revistas, fascículos y otras publicaciones de esta índole. Pero esta clase de lectores no lee: mira, observa. Contempla con una atención cómica, cuando en realidad saben leer; sin embargo, sólo miran y luego tiran a la basura [19].

Actualmente algunas experiencias americanas revelan el hecho de que cada vez está más difundida la lectura consumista, que rechaza en nombre de una absoluta libertad de la lectura cualquier sistema de valores y cualquier actitud pedagógica. Según una encuesta llevada a cabo por la socióloga americana Elisabeth Long, entre los setenta grupos de lectores espontáneos de Houston, la más grande ciudad futurista de los EE UU de nuestros días, cuyo comportamiento fue analizado al final de la investigación, existen algunos individuos que reivindican sus autónomas elecciones dentro de un repertorio del que podemos afirmar que estaba repleto de "basura": textos de misterio, ciencia-ficción, oeste, etc. En estos grupos había incluso docentes universitarios (no de materias humanísticas), profesionales y hombres de negocios; todos

---

[19] E. Montale, "I libri nello scaffale", en *Auto-da-fé. Cronache in due tempi*, Milán, 1966, pp. 96-100; la cita del texto, con fecha de 24 de octubre de 1961, se encuentra en la p. 96.

ellos reivindicaban su derecho a no ser esnob y la legitimidad de su rechazo a toda clase de condicionamiento o sugerencia externa en la elección de sus lecturas, que estaban conscientemente orientadas a conseguir el más puro y simple entretenimiento [20].

Justamente por la presión que ejercen los que podemos definir como los nuevos lectores de masas, incluso en las bibliotecas públicas norteamericanas, templo e instrumento de difusión del "canon" de la cultura tradicional y oficial empiezan a modificarse los esquemas de clasificación, que siempre se habían realizado sobre una estructura del saber occidental. De este modo, se abandona la clasificación de Dewey y se sustituye por otros criterios de ordenación que fundamentalmente tienen presentes las exigencias y los gustos de los lectores de consumo. En Detroit, por ejemplo, las materias de la nueva sistematización son: clásicos; artes; el mundo actual; gentes y países; humor; deportes; aficiones; vida personal (que incluye religión y psicología); la familia; la casa; actividades de grupo; el trabajo; las técnicas; y la información [21]. Respecto a lo que estamos acostumbrados a encontrar en una biblioteca pública faltan los grandes sectores tradicionales en los que está articulada la cultura escrita que nos ha formado: las ciencias, la literatura, la historia, la filosofía y la política; y ni siquiera está claro que en las nuevas clasificaciones encontremos los mismos contenidos en otros apartados y de modos diferentes. La impresión que tenemos es que está cambiando no sólo la demanda —de la que son portavoces los lectores "bárbaros" de Houston— sino también la oferta, y que un cierto tipo de textos ya no se ofrece en la lectura porque muy

---

[20] E. Long, "Reading Groups and the Postmodern Crisis of Cultural Authority", en *Cultural Studies*, I (1987), pp. 306-327, sobre las nuevas formas de leer, individualistas y libres; *vid.* también las conclusiones de los dos editores de la obra en A. M. Chartier-J. Hébrard, *Discours sur la lecture (1880-1980)*, París, 1989, pp. 507-510. Para la situación actual en Rusia, *vid.* C. Basoli "Nuova editoria a Mosca", en *Belfagor*, XLVI (1991), pp. 667-680.

[21] Se ha referido a esto R. Zanobi, "Dewey sugli scaffali", en *Biblioteche oggi*, V (1987), 1, pp. 84-88.

pronto ni siquiera será editado, al menos en una cantidad tal que responda a un requerimiento masivo.

El desorden de la lectura

De cuanto hemos dicho hasta el momento parece evidente que en el ámbito de las áreas culturalmente más avanzadas (EE UU y Europa) se va abriendo camino un modo de lectura de masas que algunos proponen expeditivamente que se defina como "posmoderno" y que se configura como "anárquico, egoísta y egocéntrico", basado en único imperativo: "leo lo que me parece" [22].

Como ya se ha dicho, esto se ha originado a causa de la crisis de las estructuras institucionales e ideológicas que hasta ahora habían sustentado el anterior "orden de la lectura", es decir, la escuela como pedagogía de la lectura dentro de un determinado repertorio de textos autoritarios; la Iglesia como divulgadora de la lectura orientada hacia fines piadosos y morales; y la cultura progresista y democrática que centraba en la lectura un valor absoluto para la formación del ciudadano ideal. Pero esto es también el fruto directo de una más potente alfabetización de masas, del acceso al libro de un número mucho más elevado de lectores que el de hace treinta o cincuenta años, de la crisis de oferta de la industria editorial respecto a una demanda caóticamente nueva en términos de gusto y en términos numéricos. Todos ellos son elementos que se parecen en gran medida a la crisis que ya atravesara la lectura como hábito social y el libro como instrumento de este hábito durante el siglo XVIII europeo; cuando nuevos lectores de masas plantearon nuevas demandas y la industria editorial no consiguió responder a sus crecientes necesidades más que de un modo incierto y con retraso; cuando las tradicionales divisiones entre los libros llamados "populares" y los libros de cultura se debilitaron para numerosos lectores burgueses y para algunos de los nuevos alfabetizados urbanos.

---

[22] P. Innocenti, "La pratica del leggere", en *Quaderni di Biblioteche oggi*, n.º 4, Milán, 1989, p. 12.

Contrariamente a lo que sucedía en el pasado, hoy en día la lectura ya no es el principal instrumento de culturización que posee el hombre contemporáneo; ésta ha sido desbancada en la cultura de masas por la televisión, cuya difusión se ha realizado de un modo rápido y generalizado, en los últimos treinta años. En Estados Unidos, en 1955, el 78% de las familias tenían un televisor; en 1978 este porcentaje creció al 95% y en 1985 llegó al 98%. Al mismo tiempo, en la sociedad norteamericana disminuía el número de periódicos: en 1910 había más de 2.500, que descendieron a 1.750 en 1945 y a 1.676 en 1985 [23]. La situación europea y la japonesa son, desde este punto de vista, similares a la estadounidense, aunque no se presentan con las mismas características. En general, se puede afirmar con seguridad que hoy día en todo el mundo el papel de información y de formación de las masas, que durante algunos siglos fue propio de la producción editorial, y, por tanto, "para leer", ha pasado a los medios audiovisuales, es decir, a los medios para escuchar y ver, como su propio nombre indica.

Por primera vez, pues, el libro y la restante producción editorial encuentran que tienen una función con un público, real y potencial, que se alimenta de otras experiencias informativas y que ha adquirido otros medios de culturización, como los audiovisuales; que está habituado a leer mensajes en movimiento; que en muchos casos escribe y lee mensajes realizados con procedimientos electrónicos (ordenador, máquina de vídeo o fax); que, además, está acostumbrado a culturizarse a través de procesos e instrumentos costosos y muy sofisticados; y a dominarlos, o a usarlos, de formas completamente diferentes a las que se utilizan para llevar a cabo un proceso normal de lectura. Las nuevas prácticas de lectura de los nuevos lectores deben convivir con esta auténtica revolución de los comportamientos culturales de las masas y no pueden dejar de estar influenciados.

---

[23] M. L. de Fleur, "How Massive are Mass-Media?", en *Syracuse Scholar*, X, 1 (1990), pp. 14-34. Sin embargo, ya en 1963 el estudioso inglés Ronald Morris podía afirmar que la lectura había perdido terreno con respecto a la televisión y a otros medios de comunicación no escrita y que tal proceso se había acentuado en los últimos diez años; *vid.* R. Morris, *Success and Failure in Learning to Read*, D. McKay (Ed.), Londres, 1973 (3.ª ed.), p. 25.

Como es sabido, el uso del mando a distancia del televisor ha proporcionado al espectador la posibilidad de cambiar instantáneamente de canal, pasando de una película a un debate, de un concurso a las noticias, de un anuncio publicitario a una telenovela, etc., en una vertiginosa sucesión de imágenes y episodios. De un hábito de estas características nacen en el desorden no programado del vídeo nuevos espectáculos individuales realizados con fragmentos no homogéneos que se superponen entre sí. El telespectador es el único autor de cada uno de estos espectáculos, ninguno de los cuales se incluye en el cuadro de una cultura orgánica y coherente de la televisión, pues, efectivamente, son a la vez actos de dependencia y actos de rechazo y constituyen en ambos casos el resultado de situaciones de total desculturización, por una parte y de original creación cultural, por otra. El *zapping* (nombre angloamericano de esta costumbre) es un instrumento individual de consumo y de creación audiovisual absolutamente nuevo. A través del mismo, el consumidor de cultura mediática se ha habituado a recibir un mensaje construido con mensajes no homogéneos y, sobre todo, si se le juzga desde una perspectiva racional y tradicional, carente de "sentido"; pero se trata de un mensaje que necesita de un mínimo de atención para que se le siga y disfrute y de un máximo de tensión y de participación lúdica para ser creado.

Esta práctica mediática, cada vez más difundida, supone exactamente lo contrario de la lectura entendida en sentido tradicional, lineal y progresiva; mientras que está muy cercana a la lectura en diagonal, interrumpida, a veces rápida y a veces lenta, como es la de los lectores desculturizados. Por otra parte, es verdad que el telespectador creativo es en general también capaz de seguir, sin perder el hilo de la historia, los grandes y largos enredos de las telenovelas, que son las nuevas compilaciones épicas de nuestro tiempo, síntesis enciclopédicas de la vida consumista, cada una de ellas puede corresponder a una novela de mil páginas o a los grandes poemas del pasado de doce o más libros cada uno.

El hábito del *zapping* y la larga duración de las telenovelas han forjado potenciales lectores que no sólo no tienen

un "canon" ni un "orden de la lectura", sino que ni siquiera han adquirido el respeto, tradicional en el lector de libros, por el orden del texto, que tiene un principio y un final y que se lee según una secuencia establecida por otros; por otra parte, estos lectores son también capaces de seguir una larguísima serie de acontecimientos, con tal de que contenga las características del hiperrealismo mítico, que son propias de la ficción narrativa de tipo "popular".

Los modos de leer

El orden tradicional de la lectura consistía (y consiste) no sólo en un repertorio único y jerarquizado de textos legibles y "leyendas", sino también en determinadas liturgias del comportamiento de los lectores y del uso de los libros, que necesitan ambientes convenientemente preparados e instrumentos y equipos especiales. En la milenaria historia de la lectura siempre se han contrapuesto las prácticas de utilización del libro rígidas, profesionales y organizadas con las prácticas libres, independientes y no reglamentadas. En Europa, durante los siglos XIII y XIV, por ejemplo, la lectura de los profesionales de la cultura escrita, rodeados de libros, atriles y otros instrumentos, se oponían a las libres experiencias de lectura del mundo cortés y a las que carecían de disciplina y de reglas del "pueblo" burgués de lengua vulgar.

Mientras ha durado, el orden de la lectura imperante dictaba incluso a la civilización contemporánea algunas reglas sobre los modos en que debía realizarse la operación de la lectura y los comportamientos de los lectores; esas reglas descienden directamente de las prácticas didácticas de la pedagogía moderna y han encontrado una puntual aplicación en la escuela burguesa, institucionalizada entre los siglos XIX y XX. Según tales reglas, se debe leer sentado manteniendo la espalda recta, con los brazos apoyados en la mesa, con el libro delante, etc.; además, hay que leer con la máxima concentración, sin realizar movimiento ni ruido alguno, sin molestar a los demás y sin ocupar un espacio excesivo; asimismo, se debe leer de un modo ordenado respetando la estructura de las diferentes par-

tes del texto y pasando las páginas cuidadosamente, sin doblar el libro, deteriorarlo ni maltratarlo. Sobre la base de estos principios se proyectaron las salas de lectura de las *public libraries* anglosajonas, lugares sagrados para la lectura "de todos", y que en consecuencia resultan prácticamente idénticas a las salas de lectura tradicionales de las bibliotecas dedicadas al estudio, al trabajo y a la investigación.

La lectura, teniendo como base estos principios y estos modelos, es una actividad seria y disciplinada, que exige esfuerzo y atención, que se realiza con frecuencia en común, siempre en silencio, según unas rígidas normas del comportamiento; los demás modos de leer, cuando lo hacemos a solas, en algún lugar de nuestra casa, en total libertad, son conocidos y admitidos como modos secundarios, se toleran de mala gana y se consideran potencialmente subversivos, ya que comportan actitudes de escaso respeto hacia los textos que forman parte del "canon" y que, por tanto, son dignos de veneración.

Según una investigación llevada a cabo por Piero Innocenti sobre un grupo de lectores italianos completamente aleatorio, todos ellos de cultura media-alta, los hábitos de lectura de los italianos, al menos en niveles de edad y clase social documentados, son más bien tradicionales. Sobre ochenta entrevistados, sólo algunos desean leer al aire libre; doce de ellos señalan que prefieren leer sentados ante una mesa o un escritorio; y cuatro indican también la biblioteca como lugar de lectura. De todos modos, el espacio favorito es la casa y dentro de ella su habitación (el que la tiene), mientras que la forma de leer varía entre la cama y el sillón; la mayoría considera el tren como un óptimo lugar para la lectura, prácticamente equivalente al sillón casero. Sustancialmente se trata de respuestas que remiten a un código del comportamiento que aún está vigente desde los siglos XIX y XX, vinculado a unas costumbres (con excepción del tren) que se establecieron hace algunos siglos en la Europa moderna y que básicamente carece de novedades relevantes [24].

---

[24] Innocenti, *La pratica...*, *cit.*, pp. 219-225.

El convencionalismo y el tradicionalismo de los hábitos de lectura de los entrevistados de esta investigación proceden tanto del elevado grado de cultura, como de la clase social, la edad y del hecho de que se trata de europeos culturizados. En este sentido, no es casual que la única joven del grupo de menos de veinte años de edad y que sólo tenía estudios primarios ha mostrado preferencias y hábitos claramente opuestos a los de los demás, y entre las maneras de leer ha señalado también la de tumbarse en el suelo sobre una alfombra [25].

Ya se ha apuntado el hecho de que los jóvenes de menos de veinte años de edad representan potencialmente a un público que rechaza cualquier clase de canon y que prefiere elegir anárquicamente. En realidad, rechazan también las reglas de comportamiento que todo canon incluye. Como se ha escrito recientemente, "los jóvenes afirman que leen de todo, siempre y en cualquier lugar. El tebeo tiene esta característica, que se adapta a todos los ambientes..." [26].

La impresión que se tiene cuando se frecuentan los lugares de estudios superiores en Estados Unidos y en especial algunas bibliotecas universitarias (si es que una experiencia personal y casual puede asumir un significado general) es que los jóvenes lectores están cambiando, como en todos los países, las reglas del comportamiento de la lectura que hasta ahora han condicionado rígidamente este hábito. Y esto se advierte en las bibliotecas, lo cual es aún más importante para el observador europeo, porque significa que el modelo tradicional ya no tiene validez ni siquiera en el lugar de su consagración, que en otros tiempos fue triunfal.

¿Cómo se configura el nuevo *modus legendi* que representan los jóvenes lectores?

Éste comporta, sobre todo, una disposición del cuerpo totalmente libre e individual, se puede leer estando tumba-

---

[25] Es la n.° 61, *ibíd.*, p. 271.

[26] F. Marini-Mariucci, *Il testo, il lettore. Analisi teorico-pratica della comprensione*, Roma, 1979, p. 49 (tomo la cita de Innocenti, *La pratica...*, *cit.*, p. 152).

do en el suelo, apoyados en una pared, sentados debajo de las mesas de estudio, poniendo los pies encima de la mesa (éste es el estereotipo más antiguo y conocido), etc. En segundo lugar, los "nuevos lectores" rechazan casi en su totalidad o los utilizan de manera poco común o imprevista los soportes habituales de la operación de la lectura: la mesa, el asiento y el escritorio. Pues ellos raramente apoyan en el mueble el libro abierto, sino que más bien tienden a usar estos soportes como apoyo para el cuerpo, las piernas y los brazos, con un infinito repertorio de interpretaciones diferentes de las situaciones físicas de la lectura. Así pues, el nuevo *modus legendi* comprende asimismo una relación física con el libro intensa y directa, mucho más que en los modos tradicionales. El libro está enormemente manipulado, lo doblan, lo retuercen, lo transportan de un lado a otro, lo hacen suyo por medio de un uso frecuente, prolongado y violento, típico de una relación con el libro que no es de lectura y aprendizaje, sino de consumo.

El nuevo modo de leer influye en el papel social y en la presencia del libro en la sociedad contemporánea, contribuyendo a modificarlo con respecto al pasado más próximo, como es fácil constatar si examinamos las modalidades de conservación. Según las reglas de comportamiento tradicionales, el libro debía —y debería— ser conservado en un lugar adecuado, como la biblioteca, o dentro de ambientes privados en muebles específicos, como librerías, estanterías, armarios, etc. Sin embargo, actualmente el libro en una casa (incluso ahora también en las bibliotecas en donde los materiales de consulta ya no son sólo los libros) convive con un gran número de objetos diferentes de información y de formación electrónicos y con los abundantes *gadgets* tecnológicos o puramente simbólicos que decoran los ambientes juveniles y que caracterizan su estilo de vida. Entre estos objetos el libro es el menos caro, el más manipulable (podemos escribir en él, ilustrarlo, etc.) y el que más se puede deteriorar. Las modalidades de su conservación están en estrecha relación con las de su utilización: si éstas son casuales, originales y libres, el libro carecerá de un lugar establecido y de una colocación segura. Mientras que los libros sean conservados, se encontrarán entre los demás

objetos y con los otros elementos de un tipo de mobiliario muy variado y seguirán su misma suerte que es, en gran medida, inexorablemente efímera.

Todo ello termina por tener a su vez algún reflejo en los hábitos de lectura, en el sentido de que la breve conservación y la ausencia de una colocación concreta y, por tanto, de una localización segura, hacen difícil, incluso imposible una operación que se repetía en el pasado: la de la relectura de una obra ya leída, y que derivaba estrechamente de una concepción del libro como un texto para reflexionar, aprender, respetar y recordar; muy diferente al concepto actual del libro como puro y simple objeto de uso instantáneo, para consumir, perder o inclusive tirarlo en cuanto se ha leído.

Hace ya algún tiempo Hans Magnus Enzensberger, después de haber afirmado perentoriamente que "la lectura es un acto anárquico", reivindicaba la absoluta libertad del lector, contra el autoritarismo de la tradición crítico-interpretativa:

> El lector tiene siempre razón y nadie le puede arrebatar la libertad de hacer de un texto el uso que quiera;

y continúa:

> Forma parte de esta libertad hojear el libro por cualquier parte, saltarse pasajes completos, leer las frases al revés, alterarlas, reelaborarlas, continuar entrelazándolas y mejorándolas con todas las posibles asociaciones, recavar del texto conclusiones que el texto ignora, enfadarse y alegrarse con él, olvidarlo, plagiarlo, y, en un momento dado, tirar el libro en cualquier rincón [27].

Ausencia de cánones y nuevos cánones

La situación en la que nos encontramos actualmente parece, pues, que se caracteriza por fuertes síntomas de disolu-

---

[27] H. M. Enzensberger, "Una modesta proposta per difendere la gioventù dalle opere di poesia", en *Sulla piccola borghesia. Un capriccio "sociologico" seguito da altri saggi*, Milán, 1983, pp. 16-26; las citas son de la p. 20.

ción del "orden de la lectura" propio de la cultura escrita occidental, tanto en lo concerniente al repertorio como en lo que se refiere a los hábitos de utilización y de conservación. A ello contribuye intensamente un sistema productivo que se comporta de un modo irracional, que tiende a recoger el máximo provecho en el mínimo tiempo, sin prestar atención a las perspectivas futuras; mientras que la coexistencia de los libros (y otros materiales editados) con los elementos audiovisuales margina a los primeros, que se debilitan por su sustancial incapacidad de adaptación a los nuevos tiempos y a los hábitos de utilización, y los métodos de aprendizaje cada vez tienden más a prescindir del escrito tradicional. Un aspecto complementario de este fenómeno es el nacimiento de esas nuevas prácticas de lectura que ya se han analizado y que se encarnan en la figura del "lector anárquico", hasta ahora representado sobre todo por los jóvenes, pero que está destinado a multiplicarse y, probablemente, a llegar a ser el modelo prevalente del futuro próximo.

A este nuevo lector y a sus innovadoras prácticas de lectura corresponde de alguna forma, en el ámbito del ciclo productivo del libro, otra figura anómala y potencialmente "anárquica": la del escritor de consumo, que escribe textos de seudoliteratura, que reescribe textos de otros autores, que redacta novelas rosas o novelas negras, o recoge y transcribe noticias de periódicos; con frecuencia esta clase de escritor está condenado al anonimato y excluido de las redacciones de los periódicos. Se trata de un fenómeno que no es nuevo en la larga historia de la cultura escrita occidental, que ha aparecido en todos los momentos de crisis de la producción, de elevado crecimiento de público y de variedad en la demanda del producto, como por ejemplo en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII, en vísperas de la Revolución [28]. En las distintas fases de su historia esta ambigua figura ha asumido con frecuencia un papel activo de protesta contra el sistema cultural

---

28 *Vid.* R. Chartier, *Les origines culturelles de la Revolution française*, París, 1990, pp. 73-80, 98-102.

(y político) vigente, del mismo modo en que podría suceder, y en parte ha sucedido, con su análogo: el lector "anárquico".

Todo cuanto se ha expuesto hasta el momento es válido sobre todo, si no exclusivamente, para el muno occidental avanzado, que, además de Europa, incluye a EE UU, la URSS (al menos hasta 1989), Japón y algunas otras áreas diseminadas; no es válido para otras fuertes tradiciones culturales que aún se identifican profundamente con sus específicos "cánones" textuales y poseen sus propias liturgias de lectura; en primer lugar, para el mundo islámico, que tiene un rico patrimonio de amplia cultura escrita al cual no parece dispuesto a renunciar ni siquiera con vistas a un dificultoso proceso de occidentalización del consumo; y tampoco para el universo chino, aún cerrado desde el punto de vista cultural con respecto a una tradición muy compacta y dogmática, aunque riquísima en cuanto a producción escrita de desiguales niveles.

El hecho de que el mundo esté dividido en áreas culturales notablemente diferentes entre sí, también en el campo de la producción y del uso de la cultura escrita, no es, naturalmente, una novedad, pues así ha sido siempre y cabe decir que las diferencias entre la producción escrita y las prácticas de lectura entre las diferentes áreas eran en el pasado más lejano y en el próximo mucho más pronunciadas de lo que lo son en estos momentos. Sin embargo, exactamente por esto el problema de un devenir unívoco o múltiple de la lectura se plantea con urgencia en este final de siglo en el que en el ámbito de la cultura mediática las tendencias a los monopolios y a la desaparición de las diferencias, del mercado y de los productos, se hacen cada vez más claras.

En definitiva, por lo que podemos prever parece que, por una parte, desde una perspectiva general, el debilitamiento del canon occidental y su mezcla con otros repertorios, en situaciones de conflicto y de pluralidad de razas , y por otra parte, desde una perspectiva individual, encontramos la consolidación de prácticas "anárquicas" que están convirtiendo a la lectura en un fenómeno fragmentado y diseminado y absolutamente carente de reglas, excepto a nivel personal o de pequeños grupos. Completamente opuesto, pues, a lo que sucede con

los medios de comunicación electrónicos y en especial con la televisión, cuyo "canon" de programas tiende rápidamente a uniformarse a nivel mundial y a homologar al público de cualquier tradición cultural a la que pertenezca. Aunque la batalla del *zapping* comienza a constituir un factor de anárquico desorden individual dentro del férreo "orden del vídeo".

Realmente puede parecer erróneo (aunque tal vez inevitable) preguntarse en este momento si el porvenir de la lectura tal como la hemos planteado aquí, hecha de prácticas individuales, elecciones personales y de rechazo de reglas y jerarquías, de caos productivo y de consumo salvaje, de *métissages* de repertorios diferentes, de niveles de producción diferentes pero paralelos, puede ser considerado o no como un fenómeno positivo. En realidad, éste parece configurarse como un fenómeno difundido y complejo, destinado a consolidarse y a afirmarse en una o dos décadas, coincidiendo con el paso del segundo al tercer milenio. Sólo dentro de cincuenta o cien años podremos saber a dónde nos ha conducido y si lo deseamos, emitiremos una opinión. Por ahora, no, es demasiado prematuro.

Bibliografía

Bibliografía

1. Estudios generales

Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana, Actas del Seminario celebrado en Perusa el 29-30 de marzo de 1977, Perusa, Università degli Studi, 1978.

Bialostocki, Jan, *Livres de sagesse et livres de vanités. Pour une symbolique du livre dans l'art*, París, Éditions des Cendres et Institut d'Études du Livre, 1993.

Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1981.

The Book Encompassed. Studies in Tweentieth-Century Bibliography, Peter Davison (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Chartier, Roger, *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e^ et XVIII^e^ siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992.

— "Le message écrit et ses réceptions: du *codex* à l'écran", en *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 1993, n.° 2, pp. 295-309.

— *Forms and Meanings. Texts, Performances and Audiences from Codex to Computer*, Filadelfia, The University of Pennsylvania Press, 1995.

Darnton, Robert, "First Steps Toward a History of Reading", *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, Nueva York y Londres, W. W. Norton and Company, 1990, pp. 154-187.

— *Censorship in Comparative Perspective. France, 1789-East Germany, 1989*. The Adams Helms Lecture 1994, Estocolmo, Svenska Bokförläggarenföreningen y Ordfront, 1995.

Eisenstein, Elizabeth, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; versión abreviada, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. (Trad. castellana, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, Akal, 1994, col. Akal Universitaria).

Escribir y leer en Occidente, Armando Petrucci y Francisco M. Gimeno Blay (eds.), Valencia, Seminario Internacional de Estudios sobre la Cultura Escrita, 1995.

Espaces de la lecture, Anne Marie Christin (ed.), París, Éditions Retz, 1988.

The Etnography of Reading, Jonathan Boyarin (ed.), Berkeley, University of California Press, 1993.

Gender and Reading: Essays on Readers, Texts and Contexts, Elizabeth Flynn y Patrocinia P. Schweickert (eds.), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986.

GILMONT, Jean-François, *Le livre, du manuscrit à l'ère électronique. Notes de bibliologie*, 2.ª edición, Lieja, Éditions du C.E.F.A.L., 1993.

GOODY, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. (Trad. castellana, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Ediciones Akal, 1985, col. Universitaria).

— *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

GRAFF, Harvey J., *Literacy and Social Development in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— *The Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in the Western Culture and Society*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1987.

HALL, David D., "Readers and Reading in America: Historical and Critical Perspectives", en *Proceedings of the American Antiquarian Society*, vol. 103, parte 2 (1994), pp. 337-357.

Hanebut-Benz, E.-M., *Die Kunst des Lesens. Lesemöbel und Leseverhalten vom Mittelalter zur Gegenwart*, Francfort del Main, Museum für Kunsthandel, 1985.

Histoire de l'édition française, Roger Chartier y Henri-Jean Martin (eds.), 4 tomos, París, Promodis, 1982-1986; reedición, París, Fayard-Cercle de la Librairie, 1989-1991.

Histoires de la lecture. Un bilan des recherches, Roger Chartier (ed.), París, IMEC Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

Histoire des bibliothèques françaises, París, Éditions du Cercle de la Librairie, 4 tomos, 1988-1992.

ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Múnich, Wilhelm Fink, 1976. (Trad. castellana, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1988).

Literacy and Social Development in the West, Harvey D. Graff (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Literacy in Historical Perspective, Daniel P. Resnick (ed.), Washington, Library of Congress, 1983.

Literacy in Traditional Societies, Jack Goody (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

MARTIN, Henri-Jean, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, con la colab. de Bruno Delmas, prólogo de Pierre Chaunu, París, Librairie Académique Perrin, 1988.

MASSON, André, *Le Décor des bibliothèques du Moyen-Âge à la Révolution*, Ginebra, Librairie Droz, 1972.

MCKENZIE, Donald F., *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986.

— "Speech-Manuscript-Print", en *New Directions in Textual Studies*, Dave Oliphant y Robin Bradford, (eds.), Austin, 1990, pp. 86-109.

La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'Antichità ad oggi, Pietro Rossi (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1988.

NIES, Fritz, *Bahn und Bett und Blütenduft. Eine Reise durch die Welt des Lesebilder*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

ONG, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres y Nueva York, Methuen, 1982.

PETRUCCI, Armando, *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Turín, Giulio Einaudi Editore, Biblioteca Einaudi, 1986.

— *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1995.

A Potency of Life. Books in Society. The Clark Lectures, 1986-1987, Nicolas Barker (ed.), Londres, The British Library, 1993.

"Pratiche di scrittura e pratiche di lettura nell'Europa moderna", en *Annali della Scuola Normale di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. XXIII, 2 (1993), pp. 375-823.

Pratiques de la lecture, Roger Chartier (ed.), Marsella, Rivage, 1985; reed., París, Éditions Payot et Rivages, 1993.

Reading in America: Literature and Social History, Cathy Davidson (ed.), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989.

REYNOLDS, Leighthon D., y WILSON, Nigel G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1968; reed., 1974. (Trad. castellana, *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas*, Madrid, Gredos, 1987. Biblioteca Universitaria).

ROSE, Jonathan, "Rereading the Common Reader: A Preface to a History of Audiences", en *Journal of History of Ideas*, 53 (1992), pp. 47-70.

SAENGER, Paul, "Physiologie de la lecture et séparation des mots", en *Annales E.S.C.* (julio-agosto de 1989), pp. 939-952.

Storia e teoria dell'Interpunzione, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Florencia, 19-21 de mayo de 1988), E. Cresti, N. Maraschio y L. Toschi (eds.), Roma, Bulzoni, 1992.

Sulle vie della scrittura. Alfabetizzazione, cultura scritta e istituzioni in età moderna, Atti del Convegno di Studi (Salerno, 10-12 de marzo de 1987). M. R. Pelizzari (ed.), Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.

Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics, Leighton D. Reynolds (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1983.

Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité, Marcel Détienne (ed.), París, Albin Michel, 1994.

WITTMANN, Reinhard, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 1991.

2. GRECIA Y ROMA

Alexandrie III^e siècle av. J.C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées, Christian Jacob y François de Polignac (eds.), París, Éditions Autrement, 1992.

Le Biblioteche nel mondo antico e medievale, Guglielmo Cavallo (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1989.

BLANCK, Horst, *Das Buch in der Antike*, Múnich, C. H. Beck, 1992.

CANFORA, Luciano, *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio Editore, 1986.

— "Lire à Athènes et Rome", en *Annales E.S.C.*, julio-agosto de 1989, pp. 925-937.

CAVALLO, Guglielmo, "Testo, libro, lettura", en *Lo spazio letterario di Roma antica*, Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli y Andrea Giardina (eds.), vol. II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1989, pp. 307-341.

— "Libro e cultura scritta", en *Storia di Roma*, vol. IV, *Caratteri e morfologie*, Turín, Einaudi, 1989, pp. 693-734.

— "Discorsi sul libro", en *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora y Diego Lanza (eds.), vol. I, *La produzione e la circolazione del testo*, tomo III, *I Greci e Roma*, Roma, Salerno Editrice, 1994, pp. 613-647.

— "Libri scritti, libri letti, libri dimenticati", en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo*, XXXVIII, "Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X", Spoleto, 1991, pp. 759-802.

— "Gli usi della cultura scritta nel mondo romano", en *Princeps urbium. Cultura e vita sociale dell'Italia romana*, Molan, Libri Scheiwiller, 1991, pp. 171-251.

— "Donne che leggono, donne che scrivono", en *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Renato Raffaelli (ed.), Ancona, 1995, pp. 517-526.

CITRONI, Mario, *Poesia e lettori in Roma antica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1995.

Les débuts du codex, Alain Blanchard (ed.), Turnhout, Brepols, 1989.

DUPONT, Florence, *L'invention de la Littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, París, Éditions La Découverte, 1994.

FEHRLE, Rudolf, *Das Bibliothekswesen im alten Rom*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1986.

GIOVÈ MARCHIOLI, Nicoletta, *Alle origini delle abbreviature latine. Una prima ricognizione (I secolo a.C. - IV secolo d.C.)*, Messina, Sicania, 1993.

HARRIS, William W., *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1989.

KNOX, Bernard, "Silent Reading in Antiquity", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, IX (1968), pp. 421-435.

Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica, Guglielmo Cavallo (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1977.

Literacy and Power in the Ancient World, Alan K. Bowman y Greg Woolf (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Literacy in the Roman World, Ann Arbor, Universidad de Michigan, 1991.

LLEDÓ, Emilio, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.

ROBERTS, Colin H., y SKEAT, Theodor C., *The Birth of the Codex*, Londres, publicado para la British Academy por la Oxford University Press, 1987.

SALLES, Catherine, *Lire à Rome*, con un apéndice (paleográfico, papirológico y codicológico) por René Martin, París, Les Belles Lettres, 1992.

Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne, Marcel Détienne (ed.), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

SCHEID, John, y SVENBRO, Jesper, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde grec et romain*, París, Éditions La Découverte, 1994.

SVENBRO, Jesper, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, Éditions La Découverte, 1988.

THOMAS, Rosalind, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

— *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

3. La Edad Media

ALEXANDRE-BIDON, Danièle, "La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge", en *Annales E.S.C.*, 1989, pp. 953-992.

BANNIARD, Michel, *Viva voce: communication écrite et communication orale du IV^e^ au IX^e^ siècle*, París, Institut des Études Augustiniennes, 1992.

BAÜML, F. H., "Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy", en *Speculum*, 55 (1980), pp. 237-285.

BUC, Philippe, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen-Âge*, París, Beauchesne, 1993.

Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt, Peter Ganz (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

CAMILLE, Michael, "Seeing and Reading: Some Vicual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy", en *Art History*, VIII (1985), pp. 26-49.

CAVALLO, Guglielmo, "Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium", en *Dall'eremo al cenobio*, Giovanni Pugliese Carratelli (ed.), Milán, Scheiwiller, 1987, pp. 331-422.

CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV^e siècle, 1300-1415*, París, Hatier, 1993.

CLANCHY, Michael T., *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford y Cambridge (Mass.), Blackwell, 2ª ed., 1993.

DAGENAIS, John, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture. Glossing the "Libro de Buen Amor"*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

The Early Medieval Bible. Its Production, Decoration and Use, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

GIMENO BLAY, Francisco M., "Analfabetismo y alfabetización femeninos en la Valencia del Quinientos", en *Estudis*, 19 (1993), pp. 59-101.

GOLDBERG, P. J. P., "Lay Book Ownership in Late Medieval York: The Evidence of Wills", en *The Library*, series VI, vol. XVI, n.° 3 (septiembre de 1994), pp. 181-189.

GREEN, D. H., *Medieval Listening and Reading. The Primary Reception of German Literature, 800-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

GRUNDMANN, Herbert, "Litteratus-Illitteratus. Der Wandel einer Bildungnorm vom Altertum zum Mittelalter", en *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958), pp. 1-65.

Heresy and Literacy, 1000-1530, Peter Biller y Anne Hudson (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

HILLGARTH, J. M., *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, París, Éditions du C.N.R.S., 1991.

HUNGER, Herbert, *Schreiben und Lesen in Byzance. Die byzantinische Buchkultur*, Múnich, Beck, 1989.

HUOT, Sylvia J., *The Romance of the Rose and Its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

HYDE, J. K., *Literacy and Its Uses. Studies on Late Medieval Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1994.

ILLICH, Ivan, *Du lisible au visible: la naissance du texte. Un commentaire du "Didascalicon" de Hugues de Saint-Victor*, París, Les Éditions du Cerf, 1991.

IRVINE, Martin, *The Making of Textual Culture. "Grammatica" and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

KELLER, Hagen, "Vom 'heiligen Buch' zur 'Buchführung'. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter", en *Frühmittelalterliche Studien*, XXVI (1992), pp. 1-31.

LERER, Seth, *Chaucer and his Readers. Imagining the Author in Late medieval England*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica, Guglielmo Cavallo (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1982.

Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica, Guglielmo Cavallo (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1982.

Manuscripts and Readers in Fifteenth-Century England. The Literary Implications of Manuscript-Study, Derek Pearsall (ed.), Cambridge, D. S. Brewer, 1983.

MCKITTERICK, Rosamond, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Mise en page et mise en texte du livre manuscrit, Henri-Jean Martin y Jean Vezin (eds.), París, Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990.

PARKES, Malcolm B., "The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of Book", en *Medieval Learning and Literature: Essays presented to Richard William Hunt*, J. J G. Alexander y M. T. Gibson (eds.), Oxford, 1976, pp. 115-141.

PETRUCCI, Armando, "Il libro manoscritto", en *Letteratura italiana*, Turín, Giulio Einaudi Editore, vol. II, *Produzione e consumo*, 1983, pp. 499-524.

PETRUCCI, Armando, "Le biblioteche antiche", *ibíd.*, pp. 527-554.
— "Lire au Moyen-Âge", en *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Âge et Temps modernes*, t. 96 (1984), pp. 603-616.
— "Storia e geografia delle culture scritte (dal secolo XI al secolo XVIII", en *Letteratura italiana, storia e geografia*, vol. II, 2 (1988), pp. 1193-1292.
La production du livre universitaire au Moyen-Âge. Exemplar et pecia, París, Éditions du C.N.R.S., 1988.
The Role of the Book in Medieval Culture, Peter Ganz (ed.), Turnhout, Brepols, 1986.
ROUSE, Richard H., "Cistercian aids to Study in the Thirteenth Century", en *Studies in Medieval Cistercian History*, 2 (1976), pp. 123-134.
ROUSE, Richard H., y ROUSE, Mary A., *Preachers, Florilegia, and Sermons: Studies on the "Manipulus florum" of Thomas of Ireland*, Toronto, 1979.
SAENGER, Paul, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society", en *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 13 (1982), pp. 367-414.
— "Books of Hours and the Reading Habits of the Middle Ages", en *Scrittura e Civiltà*, IX (1985), pp. 239-269.
— "The Separation of Words and the Order of Words: The Genesis of Medieval Reading", en *Scrittura e civiltà*, XIV (1990), pp. 49-74.
SAINT-VICTOR, Hugues de, *L'Art de lire. Didascalicon*. Introducción, traducción y notas por Michel Lemoine, París, Les Éditions du Cerf, 1991.
SICARD, Patrice, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le "Libellus de formatione arche" de Hugues de Saint-Victor*, París y Turnhout, Brepols, 1993.
SIRAT, Colette, *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen-Âge*, París, Éditions du C.N.R.S., 1994.
STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
The Uses of Literacy in Early Medieval Europe, Rosamund McKitterick (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen-Âge, Turnhout, Brepols (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen-Âge, II), 1989.

ZUMTHOR, Paul, *La lettre et la voix. De la "littérature" médiévale*, París, Éditions du Seuil, 1987.

4. El Renacimiento y las Reformas

AMBROSOLI, Mauro, "Lettori e chiosatori delle edizioni a stampa di Pier de' Crescenzi tra 1474 e 1561", en *Rivista Storica Italiana*, año XCVI, fasc. II (1984), pp. 360-413.

BALSAMO, Luigi, *Produzione e circolazione libraria in Emilia (XIV-XVIII sec.). Studi e ricerche*, Roma, Casanova editore, 1983.

BATH, Michael, *Speaking Pictures. English Emblem Books and Renaissance Culture*, Londres y Nueva York, Longman, 1994.

BEC, Christian, *Les livres des Florentins (1413-1608)*, Florencia, L. S. Olschki, 1984.

BENEDICT, Philip, "Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVI^e siècle", en *Annales E.S.C.*, 1985, pp. 343-370.

BENNETT, Henry Stanley, *English Books and Readers, 1457 to 1557*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— *English Books and Readers, 1558-1603*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

BERGER, Philippe, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987.

BLAIR, Ann, "Humanist Methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book", en *Journal of History of Ideas*, vol. 53, n.° 4, octubre-diciembre de 1992.

BONFIL, Robert, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

BOTTIGHEIMER, Ruth B., "Bible Reading, "Bibles" and the Bible for Children in Early Modern Germany", en *Past and Present*, 139 (mayo de 1993), pp. 68-89.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando, "La Biblioteca de El Escorial y el orden de los saberes en el siglo XVI", en El Escorial: *Arte, poder y cultura en la corte de Felipe II*, Cursos de Verano El Escorial 1988, Madrid, Universidad Complutense, 1988, pp. 81-99.

— *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, Editorial Síntesis, 1992.

— "Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1994, pp. 206-220.

BROWN, Cynthia J., *Poets, Patrons and Printers. Crisis of Authority in Late Medieval France*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1995.

CERTEAU, Michel de, "La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens, XVI^e^-XVII^e^ siècles)", en *Problèmes actuels de la lecture*, Lucien Dällenbach y Jean Ricardou (eds.), París, Éditions du Clancier-Guénaud, 1982, pp. 65-97.

CHÂTELAIN, Jean-Marc, *Livres d'emblèmes et de devises. Une anthologie (1531-1735)*, París, Klincksieck, 1993.

— "Livres d'emblème et livre du monde", en *Revue Française d'Histoire du Livre*, núms. 86-87 (1995), pp. 87-104.

CHEVALIER, Maxime, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Turner, 1976.

CHRISMAN, Miriam Usher, *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1519*, Nueva York y Londres, Yale University Press, 1982.

Les Croates et la civilisation du livre, Henrik Heger y Janine Matillon (eds.), París, Presses de l' Université de Paris-Sorbonne, 1986.

CROFTS, Richard A., "Books, reform and the Reformation", en *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXI (1980), pp. 21-36.

— "Printing, Reform and the Catholic Reformation in Germany (1521-1545)", en *Sixteenth Century Journal*, XVI (1985), pp. 369-381.

La Cultura del Renaixement. Homenatge al Pare Miquel Batllori, Bellaterra, Monografíes. Manuscrits, I, 1985.

DAVIS, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975. (Trad. castellana, *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993).

— "Beyond the Market: the Books as Gifts in Sixteenth Century France", en *Transactions of the Royal Historical Society*, 33 (1983), pp. 69-88.

FRENK, Margit, "'Lectores y oidores' La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro", en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I, Giuseppe Bellini (ed.), Roma, Bulzoni, 1982, pp. 101-123.

GAISSER, Julia Haig, *Catullus and His Renaissance Readers*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

GAWTHROP, Richard, y STRAUSS, Gerald, "Protestantism and Literacy in Early Modern Germany", en *Past and Present*, 104 (1984), pp. 31-55.

GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi Editore, 1976. (Trad. castellana, *El queso y los gusanos. El universo de un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981).

GOYET, Francis, "A propos de 'ces pastissages de lieux communs' (le rôle des notes de lecture dans la genèse des Essais)", en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5-6 (1986), pp. 11-26 y 7-8, pp. 9-30.

GRAFTON, Anthony, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1991.

HIGMAN, Francis, *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Ginebra, Labor et Fides, 1992.

HIRSCH, Rudolf, *Printing, Selling and Reading, 1450-1550*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.

IFE, B. W., *Reading and Fiction in Golden-Age Spain. A Platonist Critique and some picaresque replies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

INFANTES, Víctor, *En el Siglo de Oro. Estudios y textos de literatura áurea*, Potomac, Scripta Humanistica, 1992.

JARDINE, Lisa, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

JARDINE, Lisa, y GRAFTON, Anthony, "'Studied for Action': How Gabriel Harvey Read His Livy", en *Past and Present*, 129 (noviembre de 1990), pp. 30-78.

LABARRE, André, *Le livre dans la vie amiénoise du XVI^e siècle. L'enseignement des inventaires après décès du XVI^e siècle (1503-1576)*, París y Lovaina, Éditions Nauwelaerts, 1971.

Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica, Armando Petrucci (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1979.

El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986), María Luisa López-Vidriero y Pedro M. Cátedra (eds.), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid, Sociedad Española de Historia del Libro, 1988.

El libro antiguo español. Actas del segundo Coloquio Internacional (Madrid), María Luisa López Vidriero y Pedro M. Cátedra (eds.), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid, Sociedad Española de Historia del Libro, 1992.

Le Livre dans l'Europe de la Renaissance. Actes du XXVIII^{e} Colloque International d'Études Humanistes de Tours, Pierre Aquilon y Henri-Jean Martin (eds.), París, Promodis-Éditions du Cercle de la Librairie, 1988.

MAIELLO, Francesco, *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1994.

MARÍN MARTÍNEZ, Tomás, "Estudio introductorio", *Catálogo Concordado de la Biblioteca de Hernando Colón*, Tomás Martínez, José Manuel Ruiz Asencio y Klaus Wagner (eds.), Fundación MAPFRE-América y Cabildo de la Catedral de Sevilla, Madrid, Editorial MAPFRE, tomo I, 1993, pp. 19-352.

MARGOLIN, Jean-Claude; PENDERGRASS, Jean, y VAN DER POEL, Marc, *Images et lieux de mémoire d'un étudiant du XVI^{e} siècle. Étude, transcription et commentaire d'un cahier de latin d'un étudiant néerlandais*, París, Guy Trédanel Éditeur, 1991.

NELSON, William, "From 'Listen, Lordlings' to 'Dear Reader'", en *University of Toronto Quarterly. A Canadian Journal of the Humanities*, vol. XLVI, n.º 2 (invierno de 1976/1977), pp. 110-124.

NEWMAN, Jane O., "The World Made Print: Luther's 1522 New Testament in an Age of Mechanical Reproduction", en *Representations*, 11 (1985), pp. 95-113.

PARDO TOMÁS, José, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1991.

PATTERSON, Annabel M., *Censorship and Interpretation. The conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

Print and Culture in the Renaissance. Essays on the Advent of Printing in Europe, Gerald P. Tyson y Sylvia S. Wagonheim (eds.),

Newark, University of Delaware Press, Londres y Toronto, Associated University Press, 1986.

Printing the Written World. The Social History of Books, circa 1450-1520, Sandra Hindman (ed.), Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, pp. 225-258.

QUONDAM, Amedeo, "La letteratura in tipografia", en *Letteratura italiana*, Turín, Giulio Einaudi Editore, vol. II: *Produzione e consumo*, 1983, pp. 555-686.

La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570), Jean-François Gilmont (ed.), París, Les Éditions du Cerf, 1990.

RICHARDSON, Brian, *Print Culture in the Renaissance Italy. The Editor and the Vernacular Text, 1470-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

RICO, Francisco, "La *princeps* del Lazarillo. Título, capitulación y epígrafes de un texto apócrifo", en *Problemas del Lazarillo*, Madrid, Cátedra, 1988.

SCHMITT, Charles B., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

SCRIBNER, R.W., *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

SEIDEL MENCHI, Silvana, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Turín, Bollati Boringhieri, 1987.

SHERMAN, William H., *John Dee. The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995.

SOMAN, Alfred, "Press, Pulpit and Censorship in France before Richelieu", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 120, n.º 6 (diciembre de 1976), pp. 439-463.

Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo, Nicola Raponi y Angelo Turchini (eds.), Milán, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1992.

STRAUSS, Gerald, *Luther's House of Learning*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

TROVATO, Paolo, *Con ogni diligenza corretto. La stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470-1570)*, Bolonia, Il Mulino, 1991.

VEIT, Patrice, "Piété, chant et lecture: les pratiques religieuses dans l'Allemagne protestante à l'époque moderne", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1990, pp. 624-641.

ZEDELMAIER, Helmut, *Bibliotheca Universalis und Bibliotheca Selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit*, Colonia, Weimar y Viena, Böhlau Verlag, 1992.

5. DE LA ÉPOCA CLÁSICA A LA ILUSTRACIÓN

ACHINSTEIN, Sharon, *Milton and the Revolutionary Reader*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

ANKARCRONA, Anita, *Bud pa böcker: bokauktioner i Stockholm, 1782-1801*, Estocolmo, 1989.

APPEL, Charlotte, "Laesning og laesefaerdighet i 1600-tallets Danmark. Problemer og perspektiver for et nyt forskningsfelt", en *Nordisk Tidskrift fö Boch- och biblioteksväsen*, 79, 1992.

BARBER, Sigmund, *Amadis de Gaule and the German Enlightenment*, Berna y Nueva York, Peter Lang, 1984.

BARBU, Daniel, "Loisir et pouvoir. Le temps de la lecture dans les pays roumains au XVIII[e] siècle", en *Revue des Études Sud-Est Européennes. Mentalités-Civilisations*, tomo XXVIII, núms. 1-4, enero-diciembre de 1990, pp. 17-27.

BECKMAN, Friedhelm, *Französische Privatbibliotheken. Untersuchungen zu Literatursystematik und Buchbesitz im 18. Jahrhundert*, Francfort del Main, Buchhändler-Vereinigung GmbH, 1988.

BENNETT, Henry Stanley, *English Books and Readers, 1603 to 1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

BERGER, Günther, "Littérature et lecteurs à Grenoble aux XVII[e] et XVIII[e] siècles: le public littéraire dans une capitale provinciale", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1986, pp. 114-132.

BERTHOLD, Christian, *Fiktion und Vieldeutigkeit. Zur Erstehung moderner Kulturtechniken des Lesens im 18. Jahrhundert*, Tubinga, Niemeyer, 1993.

Bibliotheken und Aufklärung, Werner Arnold y Peter Vodosek (eds.), Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, Wiesbaden, In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1988.

Les bibliothèques au XVIII^e siècle, Louis Trénard (ed.), Burdeos, Société des Bibliophiles de Guyenne, 1989.

BJÖRKMAN, Margareta, *Läsarnas noje. Kommersiella lanbibliotek i Stockholm, 1783-1809*, Gotemburgo, 1992.

De bonne main. La communication manuscrite au XVIII^e siècle, François Moureau (ed.), París, Universitas, y Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

Books and their Readers in Eighteenth-Century England, Isabel Rivers (ed.), Leicester, Saint Martin's Press, 1982.

BRACHT, Edgar, *Der Leser im Roman des 18. Jahrhunderts*, Francfort del Main y Nueva York, Peter Lang, 1987.

BRAIDA, Lodovica, *Le guide del tempo. Produzione, contenuti e forme degli almanacchi piemontesi nel Settecento*, Turín, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1989.

— *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del '700*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1995.

BROUWER, Han, "Rondom het boek. Historisch onderzoek naar leescultur, in het bijzonder in de achttiende eeuw. Een overzicht van boronnen en benaderingen. Resultaten en problemen", en *Documentatie-Blad Werkgroep Achttiende Eeuw*, XX, 1 (1988), pp. 51-120.

— "Lezen in de provincie. Zwolle in de late achttiende en negentiende eeuw", en *De productie, distributie en consumptie van cultuur*, J. J. Kloek y W. W. Mijnhardt (eds.), Amsterdam, 1991, pp. 127-134.

Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert / The Book and the Book Trade in Eighteenth-Century Europe, Fünftes Wolfenbütteler Symposium (1-3 de noviembre de 1977), Giles Barber y Bernard Fabian (eds.), Hamburgo, Dr. Hauswedell and Co., 1981.

Buch und Leser, Herbert G. Göpfert (ed.), Hamburgo, 1977.

Buch und Sammler. Privaten und öffentliche Bibliotheken im 18. Jahrhundert, Colloquium der Arbeitstelle 18. Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal, Universidad de Münster (26-28 de septiembre de 1977), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1979.

Bücherkataloge als buchgeschichliche Quellen in der frühen Neuzeit, Reinhard Wittmann (ed.), Wiesbaden, In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1984.

CAPP, Bernard, *English Almanacs 1500-1800. Astrology and the Popular Press*, Nueva York, 1979.

CARLSSON, Arne, *Böcker i bohuslänska boupptеckingar, 1752-1808*, Gotemburgo, 1972.

CATALÀ SANZ, Jorge Antonio, y BOIGUES PALOMARES, Juan José, "Bibliotecas nobiliarias: una primera aproximación a las lecturas de la nobleza valenciana del siglo XVIII", en *Estudis*, 14 (1989), pp. 103-144.

CERDÁ DÍAZ, J., *Libros y lectura en la Lorca del siglo XVII*, Murcia, Caja de Murcia, 1986.

CHARTIER, Roger, "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, Madrid, Taurus, 1988, tomo III, "Del Renacimiento a la Ilustración", pp. 113-161.

— *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París, Éditions du Seuil, 1987.

— "Loisir et sociabilité: lire à haute voix dans l'Europe moderne", en *Littérature classique*, 12, "La voix au XVII^e siècle", pp. 127-147.

CHATELAIN, Jean-Marc, "Lire pour croire: mises en texte de l'emblème et art de méditer au XVII^e siècle", en *Bibliothèque de l'École des Chartes*, tomo 150 (julio-diciembre de 1992), pp. 321-351.

La Communication par l'imprimé au dix-huitième siècle/ Communication through the printing word in the 18th century, Jeroom Vercruyse (ed.), *Archives et Bibliothèques de Belgique/Archief —en Bibliotheekwezen in België—*, tomo LIV, núms. 1-4 (1983).

COUTON, Georges, *Écritures codées. Essais sur l'allégorie au XVII^e siècle*, París, Aux Amateurs de Livres, 1990.

CURTO, Diogo, *O Discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa. Projecto Universidade Aberta, 1988.

DARNTON, Robert, *The Business of the Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge (Mass.) y Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

— "Readers respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity", en *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984, pp. 214-256.

— *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1991.
— *Gens de lettres, gens du livre*, París, Éditions Odile Jacob, 1992.
— *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Co., 1995.
DAVIDSON, Cathy, *Revolution and the Word. The Rise of the Novel in America*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
DIBON, Paul, *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Nápoles, Vivarium, 1990.
La Diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime/Circulation and Reception of Periodicals in the French Language during the 17th and the 18th Centuries, Amsterdam y Maarsen, APA-Holland University Press, 1988.
DUCREUX, Marie-Élizabeth, "Livres d'hommes et de femmes, livres pour les hommes et pour les femmes. Réflexions sur la littérature de dévotion en Bohême au XVIII^e siècle", en *Husitstvi-Reformance-Renesance. Sbornik k 60. narozeninám Frantiska Smahela*, Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka y Noemi Rejohrtová (eds.), Praga, Historick'y ústav, 1994, III, pp. 915-945.
DUTU, Alexandru, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, Bucarest, AIESEE, 1971.
— *Dimensiunea umana a istoriei. Directii in istoria mentalitatitor*, Bucarest, Editura Meridiane, 1986.
— *Humanisme, Baroque, Lumières: l'exemple roumain*, Bucarest, Editura Stiintifica si Enciclopedica, 1984.
L'Editoria del '700 e i Remondini, Mario Infelice y Paola Marini (eds.), Bassano del Grappa, Ghedina e Tassotti, 1992.
EISENSTEIN, Elizabeth L., *Grub Street Abroad. Aspects of the French Cosmopolitan Press from the Age of Louis XIV to the French Revolution*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1992.
ENGELSING, Rolf, "Die Perioden der Lesergeshichte in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", en *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 10 (1970), pp. 944-1002.
— *Der Bürger als Leser. Lesergeshichte in Deutschland, 1500-1800*, Stuttgart, Metzler, 1974.

L'épreuve du lecteur. Livres et lectures dans le roman d'Ancien Régime, Actes du VIIIe Colloque de la Société d'Analyse de la Topique Romanesque, Louvain-Anvers, 19-21 mai 1994, Jan Herman y Paul Pelckmans (eds.), Lovaina-París, Éditions Peeters, 1995.

FEATHER, John, *The Provincial Book Trade in Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

FRANÇOIS, Étienne, "Livre, confession et société en Allemagne au XVIII[e] siècle", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, julio-septiembre de 1982, pp. 353-375.

FRIEIRO, Eduardo, *O Diabo na livraria do Cónego*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia Limitada y São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

FURET, François, y OZOUF, Jacques, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, París, Les Éditions de Minuit, 1977.

Les Gazettes européennes de langue française (XVI[e]-XVIII[e] siècles). Mesa redonda internacional, Saint-Étienne, 21-23 de mayo de 1992, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992.

GOODMAN, Dena, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1994.

GÖPFERT, Herbert G., *Vom Autor zu Leser. Beiträge zur Geschichte des Buchwesens*, Múnich, 1977.

GOUGH, Hugh, *The Newspaper Press in the French Revolution*, Londres, Routledge, 1988.

GOULEMOT, Jean-Marie, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII[e] siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1991; reed., París, Minerve, 1994.

GUEDES, Fernando, *O livro e a leitura em Portugal. Subsídios para a sua história. Séculos XVIII-XIX*, Lisboa y São Paulo, Editorial Verbo, 1987.

GUTTORMSSON, Loftur, "Island. Loesefoerdighed og folkedannelse, 1540-1800", en *Nordisk kulturhistoria. Läskunnighet och folkbildning före folkskoleväsendet*, Jyväskylä, 1981.

HALL, David D., "Introduction: The Uses of Literacy in New England, 1600-1850", en *Printing and Society in Early America*, William L. Joyce, David D. Hall, Richard D. Brown y John B. Hench (eds.), Worcester (Mass.), American Antiquarian Society, pp. 1-47.

HALL, David D., *Worlds of Wonder, Days of Judgment. Popular Religious Belief in Early New England*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1990.

HANSEN, João Adolfo, *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

HÉBRARD, Jean, "La scolarisation des savoirs élémentaires à l'époque moderne", en *Histoire de l'éducation*, 38 (1988), pp. 7-58.

HESSELMANN, Peter, *Simplizissimus Redivivus. Eine kommentierte Dokumentation der Rezeptionsgeschichte Grimmelshausens im 17. Jahrhundert und 18. Jahrhundert*, Francfort del Main, Klostermann, 1992.

HOUSTON, R. A., *Scottish Literacy and Scottish Identity. Illiteracy and Society in Scotland and Northern England 1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

The Invention of Pornography, Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800, Lynn Hunt (ed.), Nueva York, Zone Books, 1993.

JARRICK, Arne, *Mot det moderna förnuftet. Johan Hierpe och andra smågborgare i upplysningstidens Stockholm*, Estocolmo, 1992.

Kalender? Ey, wie viel Kalender! Literarische Almanache zwischen Rokoko und Klassizismus, York-Gotthart Mix (ed.), Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1986.

KLOEK, J. J., y MIJNHARDT, W. W., "The Eighteenth-Century Revolution in Reading: A Myth?", en *Transactions of the Seventh International Congress of the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989, t. II, pp. 645-651.

LABROSSE, Claude, *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Lyón, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

LEAL, Ildefonso, *Libros y bibliotecas en la Venezuela colonial, 1633-1767*, Caracas, 1978.

"Lectura, Inquisición y sociedad en el Antiguo Régimen", en *Historia Social*, n.º 14 (1992), pp. 85-119.

"Lecture et réécriture", en *Cahiers de Littérature du XVIIe siècle*, número dirigido por Alain Viala, n.º 10, 1988.

Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle, Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tietz (eds.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

LEFÈVRE, Martine, "Bibliothèques et lecteurs à la Bastille au XVIIIe siècle", en *Bulletin du Bibliophile*, 1994, n.º 2, pp. 33-368.

Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäisches Vergleich, Otto Dann (ed.), Múnich, 1981.

Lesekulturen im 18. Jahrhundert, Hans Erich Bödeker (ed.), *Aufklärung*, 6, 1, 1992.

Leselust. Niederländische Malerei vom Rembrandt bis Vermeer, Sabine Schulze (ed.), Stuttgart, Verlag Gerd Hatje, 1993.

Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England, Frankreich, Paul Goetsch (ed.), Tubinga, Gunther Narr Verlag, 1994.

Leser und Lesen im 18. Jahrhundert, Colloquium der Arbeitstelle Achtzehntes Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal (24-26 octubre de 1975), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1977.

Lesewut, Raudbruchk und Bücherluxus. Das Buch in der Goethe-Zeit, Goethes-Museums Düsseldorf, Anthona-und-Katharrina-Kippenberg-Stiftung, 1977.

LEXT, Gösta, *Bok och samhälle i Göteborg, 1720-1809*, Gotemburgo, 1950.

Libro, editoria, cultura nel Settecento italiano, Roma, Materiali della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, 1988.

"Libros, libreros y editores", en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 1984, n.º 4.

LISBOA, João Luis, *Ciência e política. Ler nos finais do Antigo Regime*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.

Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne/Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland un Frankreich in der frühen Neuzeit, Hans Erich Bödeker, Gérald Chaix y Patrice Veit (ed.), Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht, 1991.

LOUREIRO, Olimpia Maria da Cunha, *O livro e a leitura no Porto no seculo XVIII*, Oporto, Colecção Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão, 1994.

LOVE, Harold, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Le Magasin de l'Univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade, Actas presentadas en el Coloquio Inter-

nacional de Wassenaar, 5-7 julio de 1990, C. Berkvens-Stevelinck, H. Bots, P. G. Hoftijzer y O. S. Lankhorst (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1992.

MARCHESINI, Daniele, *Il bisogno di scrivere. Usi della scrittura nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1992.

MARKUSSEN, Ingrid, y SKOVGAARD-PETERSEN, Vagn, "Loesefoerdighed og loesebehov i Danmark ca. 1550 til 1850", en *Nordisk kulturhistoria. Läskunnighet och folkbildning före folkoleväsentdet*, Jyväskylä, 1981.

MARTIN, Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969.

— *Le livre français sous l'Ancien Régime*, París, Promodis-Éditions du Cercle de la Librairie, 1987.

MARTIN, Henri-Jean, y LECOCQ, M., *Livres et lecteurs à Grenoble. Les registres du libraire Nicolas (1645-1668)*, Ginebra y París, Droz, 1969.

MAZA, Sarah, *Private Lives and Public Affairs. The "Causes Célèbres" of Prerevolutionary France*, Berkeley, University of California Press, 1993.

MCCARTHY, J. A., "Lektüre und Lesertypologie im 18. Jahrhundert (1730-1770). Ein Beitrag zur Lesergeschichte am Beispiel Wolfenbüttels", en *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 1983, pp. 35-82.

MCKITTERICK, David, "Customer, Reader, and Bookbinder: Buying a Bible in 1630", en *The Book Collector*, vol. 40, n.° 3, otoño de 1991.

NEVEU, Bruno, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Albin Michel, 1994.

Öffentliche und private Bibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert: Räritatenkammern, Forschunginstrumente oder Bildungsstätten?, Paul Raabe (ed.), Bremen y Wolfenbüttel, 1977.

PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, Cornelia, y DEMÉNY, Lidia, *Carte si tipar in Societatea Românească si Sud-Est Europeana (Secole XVII-XIX)*, Bucarest, Editura Eminescu, 1985.

PLEIJEL, Hilding, *Vara äldata Folkböcker*, Lund, 1967.

POPKIN, Jeremy, *Revolutionary News. The Press in France, 1789-1799*, Durham y Londres, Duke University Press, 1990.

Produzione e circolazione libraia a Bologna nel Settecento. Avvio di un'indagine. Actas del V Coloquio, Bolonia, 22-23 de febrero de 1985, Bolonia, Istituto per la Storia di Bologna, 1987.

PRÜSENER, Marlies, "Lesegesellschaften im achtzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte", en *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 13 (1973), pp. 370-594.

Publishing and Readership in Revolutionary France and America, Carol Armbruster (ed.), Westport (Conn.), Greenwood Press, 1993.

RAABE, Mechtild, *Leser und Lektüre im 18. Jahrhundert. Die Ausleihbücher der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1741-1799*, Múnich, Londres, Nueva York y París, K. G. Saur, 1989.

RAABE, Paul, *Bücherlust und Lesefreuden. Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984.

RAVEN, James, *Judging New Wealth. Popular Publishing and Responses to Commerce in England, 1750-1800*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1992.

Revolution in Print, The Press in France 1775-1800, Robert Darnton y Daniel Roche, Berkeley, University of California Press, en colaboración con la New York Public Library, 1989.

ROCHE, Daniel, *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*, París, Aubier-Montaigne, 1981.

— *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, París, Fayard, 1988.

SAISSELIN, Rémy G., "After the Battle: Imaginary in the Eighteenth Century", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 311 (1993), pp. 115-141.

SALMAN, Jeroen, y VERHOEVEN, Garrelt, "The comptoir-almanacs of Gills Joosten Saeghman", en *Quaerendo*, 23, 2 (1993), pp. 93-114.

SANDIN, Bengt, *Hemmet, gatan, Fabriken eller skolan. Folkundervisning och barnuppfostran i svenska städer, 1600-1850*, Lund, 1986.

SAUVY-WILKINSON, Anne, "Lecteurs du XVIII^e siècle: les abonnés de la *Bibliothèque Universelle des Romans*. Première approche", en *Australian Journal of French Studies*, 1986, pp. 48-60.

SCHLUP, Michel, "Sociétés de lecture et cabinets littéraires dans la principauté de Neuchâtel (1750-1800). De nouvelles pratiques de lecture", en *Musée Neuchâtelois*, 24 (1987), pp. 81-104.

SCHÖN, Erich, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Wervandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

SIEGERT, Reinhart, *Aufklärung und Volkslektüre exemplarisch dargestellt an Rudolph Zacharias Becker und seinem "Noth- und Hülfsbüchlein"*, en Archiv für Geschichte des Buchwesens, 19, 1978, pp. 565-1348.

SMOUT, T. C., "Born Again at Cambusling: New Evidence on Popular Religion and Literacy in Eighteenth-Century Scotland", en *Past and Present*, 97 (noviembre de 1982), pp. 114-127.

SPUFFORD, Margaret, "First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experience of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers", en *Social History*, 4 (1979), pp. 407-485.

— *Small Books and Pleasant Histories. Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Londres, Methuen, 1981.

Les Usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècles), Roger Chartier (ed.), París, Fayard, 1987.

VAN SELM, Bert, "Almanacken, lietjes, an somwijl wat wonder, wat nieus" Volkslectuur in de Noordelijke Nederlanden (1480-1800): een onbekende grootheid", en *Leidschrift*, 5 (1988-1989), n.° 3, pp. 33-68.

— *Inzichten en vergezichten. Zes beschouwingen over het onderzoek naar de geschiednis van de Nederlandse boekhandel*, Amsterdam, De Buitenkant, 1992.

VELCULESCU, Catalina, *Carti populare si cultura românească*, Bucarest, Editure Minerva, 1984.

— *Intre scriere si oralitate*, Bucarest, Editure Minerva, 1988.

"La Voix au XVII^e siècle", Patrick Dandrey (ed.), *Littératures classiques*, 23 (1990).

WARD, Albert, *Book Production, Fiction, and the German Reading Public, 1740-1800*, Oxford, 1974.

WARNER, Michael, *The Letters of the Republic. Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1990.

WATT, Ian, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, 1957; reed., Berkeley, University of California Press, 1967.

WATT, Tessa, *Cheap Print and the Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WEIL, Françoise, *L'interdiction du roman et de la librairie, 1728-1750*, París, Aux Amateurs de Livres, 1986.

WERUAGA PRIETO, Ángel, *Libros y lectura en Salamanca: Del Barroco a la Ilustración (1650-1725)*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.

The Widening Circle: Essays on the Circulation of Literature in Eighteenth-Century, Paul J. Korshin (ed.), Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1976.

WILLKE, Ingeborg, *ABC-Bücher in Schweden*, Estocolmo, 1965.

WITTMANN, Reinhard, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880*, Tubinga, 1982.

WOLF, Edwin, *The Book Culture of a Colonial American City. Philadelphia Books, Bookmen, and Booksellers*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1988.

WOODMANSEE, Martha, *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

WU, Duncan, *Woodsworth's Reading, 1770-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

YERUSHALMI, Yosef Hayim, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nueva York, Columbia University Press, 1971; reed., Seattle, University of Washington Press, 1981. (Trad. castellana, *De la corte española al gueto italiano: marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso de Isaac Cardoso*, Madrid, Turner, 1989).

ZARDIN, Danilo, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè: i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Florencia, Leo S. Olschki, 1992.

Zur Geschichte von Buch und Leser im Frankreich des Ancien Régime. Beiträge zu einer emprischen Rezeptionsforschung, Günter Berger (ed.), Rheinfelden, Schäuble Verlag, 1986.

6. ¿HUBO UNA REVOLUCIÓN EN LA LECTURA?

BERGK, Johann Adam, *Die Kunst, Bücher zu lesen. Nebst Bermerkungen über Schriften und Schriftsteller*, Hempel, Jena, 1799.

CHARTIER, Roger, "Ist eine Geschichte des Lesens möglich?", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 57/58 (1985), pp. 250-273.

— *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, Francfort del Main, Campus, 1990.

DARNTON, Roger, "Rousseau und sein Leser", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 57/58 (1985), pp. 111-146.

ENGELSING, Rolf, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, Metzler, 1973.

— "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit", en *AGB* 10 (1970), pp. 945-1002.

HEINZMANN, Johann Georg, *Appel an meine Nation. Über die Pest der deutschen Literatur*, Berna, 1795, reed. Hildesheim, 1977.

KIESEL, Helmuth, y MÜNCH, Paul, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert*, Múnich, Beck, 1977.

MARTINO, Alberto, *Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution (1756-1914)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1990.

SCHENDA, Rudolf, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Francfort del Main, Klostermann, 1970.

SCHÖN, Erich, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

WATT, Ian, *Der bürgerliche Roman*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1974.

WITTMANN, Reinhard, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert*, Tubinga, Niemeyer, 1982.

— *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*, Múnich, Beck, 1991.

7. EL SIGLO XIX

ALTICK, Richard D., *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900*, Chicago, Chicago University Press, 1957.

BACHMANN, Martin, *Politik und Bildung. Die schweizerischen Lesegesellschaften des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berüksichtigung des Kanton Zürich*, Francfort del Main y Berna, Peter Lang, 1993.

BARBIER, Frédéric, *L'Empire du livre. Le livre imprimé et la construction de l'Allemagne contemporaine (1815-1914)*, París, Les Éditions du Cerf, 1995.

BARTINE, David, *Reading, Criticism and Culture. Theory and Teaching in the United States and England, 1820-1950*, Columbia, University of South Carolina Press, 1992.

BERENGO, Mario, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Turín, Einaudi, 1980.

BERTAUX, Jean-Jacques, "Lecture et musique en milieu populaire rural au XIX[e] siècle. Un exemple ornais", en *Recueil d'études offert en hommage au doyen Michel de Boüard, Annales de Normandie*, número especial, 1982, vol. 2, pp. 37-58.

BLOCH, R. Howard, *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994.

The Book in Australia. Essays Towards a Cultural and Social History, D. H. Borchardt y W. Kirsop (eds.), Melbourne, Australian Reference Publications, en asociación con el Center for Bibliographical and Textual Studies, Monash University, 1988.

BOTREL, Jean-François, *Libros, prensa y lectura en la España del siglo XIX*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1993.

BRODHEAD, Richard H., *Culture of Letters: Scenes of Reading and Writing in Nineteenth-Century America*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

BROOKS, Jeffrey, *When Russia Learned to Read. Literacy and Popular Literature 1861-1917*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

La Correspondance. Les usages de la lettre au XIX[e] siècle, Roger Chartier (ed.), París, Fayard, 1991.

DENNING, Michael, *Mechanic Accents: Dime Novels and Working-Class Culture in America*, Londres y Nueva York, Verso, 1987.

ERICSSON, Tom, y HARNESK, Börje, *Präster, predikare och profeter. Läseriet i övre Norrland, 1800-1850*, Gideåa, 1994.

FLINT, Kate, *The Women Reader, 1837-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

GILMORE, William J., *Reading Becomes a Necessity of Life: Material and Cultural Life in Rural New England 1780-1835*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1989.

HESSE, Carla, *Publishing and Cultural Politics in Revolutionary Paris, 1789-1810*, Berkeley, University of California Press, 1991.

"Histoire de l'édition en France (XIX^{e} -XX^{e} siècles)", en *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 3-4 (1994), pp. 35-72.

HOWSAM, Leslie, *Cheap Bibles: Nineteenth-Century Publishing and the British and Foreign Bible Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

L'Imprimé au Québec. Aspects historiques (XVIII^{e}-XX^{e} siècles), Yvan Lamonde (ed.), Quebec, Institut Québecois de Recherche sur la Culture, 1983.

KLANCHER, Jon P., *The Making of English Reading Audiences, 1790-1832*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

KUITERT, Lisa, *Het ene boek in vele delen. De utigave van literaire series in Nederland 1850-1900*, Amsterdam, De Buitenkant, 1993.

LAPLANCHE, François, *La Bible en France entre mythe et critique, XVI^{e}-XIX^{e} siècle*, París, Albin Michel, 1994.

Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización, Benito Escolano (ed.), Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1992.

LEVINE, Lawrence L., *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Littérature populaire. Peuple et littérature, Colloque de l' Université de Lausanne, 9 de junio de 1989, Études et Mémoires de la Section d'Histoire de l'Université de Lausanne, 1989.

"Le livre d'enfance et de jeunesse en France", Jean Glénisson y Ségolène Le Men (eds.), número especial de la *Revue Française d'Histoire du Livre*, núms. 82-83, 1994.

Livre et lecture au Québec (1800-1850), C. Galarneau y M. Lemire (eds.), Quebec, Institut Québecois de Recherche sur la Culture, 1988.

"Le livre et ses lectures", en *Romantisme*, n.º 47, 1985.

LYONS, Martyn, *Le Triomphe du livre. Une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^{e} siècle*, París Promodis-Éditions du Cercle de la Librairie, 1987.

MARTÍNEZ MARTÍN, Jesús A., *Lectura y lectores en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

MARTINO, Alberto, *Die deutschen Leihbibliotheken. Geschichte einer literarischen Institutions (1756-1914)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1990.

MATLOCK, Jann, *Scenes of Seduction: Prostitution Hysteria, and Reading Difference in Nineteenth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

Mesure(s) du livre. Coloquio organizado por la Bibliothèque Nationale y la Société des Études Romantiques, 25-26 de mayo de 1989, Alain Vaillant (ed.), París, Bibliothèque Nationale, 1992.

MYLLYNTAUS, Timo, *The Growth and Structure of Finnish Print Production, 1840-1900*, Helsinki, Helsingin Yliopiston Talous-Ja Sosiaalihistorian Laitoksen Tiedonantoja/Communications Institute of Economic and Social History, Universidad de Helsinki, 1984.

PARENT-LARDEUR, Françoise, *Les Cabinets de lecture. La lecture publique sous la Restauration*, París, Payot, 1982.

PATERSON, Carla L., *The Determined Reader. Gender and Culture in the Novel from Napoleon to Victoria*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1986.

POZZI, Gabriela, *Discurso y lector en la novela del siglo XIX (1834-1876)*, Amsterdam, Rodopi, 1990.

RAFFLER, Marlies, *Bürgerliche Lesekultur im Vormärz: der Leseverien am Joanneum in Graz (1819-1871)*, Francfort del Main y Berna, Peter Lang, 1993.

RAGONE, Giovanni, "La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell'editoria italiana (1845-1925)", en *Letteratura italiana*, Turín, Giulio Einaudi Editore, vol. II, *Produzione e consumo*, 1983, pp. 687-772.

Readers in History: Nineteenth-Century American Literature and the Contexts of Response, James L. Machor (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

RICHARDSON, Alan, *Literature, Education and Romantism. Reading as Social Practice, 1780-1832*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

RICHTER, Noë, *La Lecture et ses institutions, 1700-1918*, Le Mans, Plein Chant, 1987.

SAVART, Claude, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle: le témoignage du livre religieux*, París, Beauchesne, 1985.

SCHEIDT, Gabriele, *Der Kolportagebuchhandel (1869-1905)*, Stuttgart, Metzler, 1994.

SCHENDA, Rudolf, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte des populären Lesestoffe 1770-1910*, Francfort del Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1970.

— *Die Lesestoffe der kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19. und 20. Jahrhundert*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 1977.

SCHENDA, Rudolf, *Folklore e letteratura popolare: Italia-Germania-Francia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986.

— *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

SMITH ALLEN, James, *Popular French Romanticism. Authors, Readers and Books in the 19th Century*, Syracuse, Syracuse University Press, 1981.

— *In the Public Eye: A History of Reading in Modern France, 1800-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

SOLARI, Gabriella, "Littérature à un sou, à deux sous, à trois sous: permanences et transformations de l'impression populaire en Italie à la fin du XIX^{e} siècle", en *Culture et société dand l'Europe moderne et contemporaine*, Dominique Julia (ed.), Yearbook of the Department of History and Civilization / Annuaire du Département d'Histoire et Civilisation, Florencia, European University Institute, 1992, pp. 59-88.

STORA-LAMARRE, Annie, *L'Enfer de la III^{e} République. Censeurs et pornographes (1881-1914)*, prólogo de Michelle Perrot, París, Éditions Imago, 1990.

TAVONI, Maria Gioia, *Libri e lettura da un secolo all'altro*, Módena, Mucchi Editore, 1987.

THIESSE, Anne-Marie, *Le Roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Époque*, París, Le Chemin Vert, 1984.

— "Mutations et permanences de la culture populaire: la lecture à la Belle Époque", en *Annales E.S.C.*, 1984, pp. 70-91.

VICINUS, Martha, *The Industrial Muse: A Study of Nineteenth-Century British Working Class Literature*, Nueva York, Harper & Row, 1974.

VINCENT, David, *Literacy and Popular Culture: England 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

WEBB, R. K., *The British Working-Class Reader, 1790-1848: Literacy and Social Tension*, Londres, Allen & Unwin, 1955.

ZAVALA, Iris M., *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco*, Amsterdam, Rodopi, 1987.

8. EL SIGLO XX

BOLTER, David Jay, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale (New Jersey), Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien*, tomo I, *Arts de faire*, París, U.G.E., 1980; nueva edición, París, Gallimard, 1990.

CHAINTREAU, Anne-Marie, y LEMAÎTRE, Renée, *Drôles de bibliothèques... Le thème de la bibliothèque dans la littérature et le cinéma*, prólogo de Roger Chartier, Éditions du Cercle de la Librairie, 1990.

CHARTIER, Anne-Marie, y HÉBRARD, Jean, *Discours sur la lecture (1880-1980)*, con la colaboración de Emmanuel Fraisse, Martine Poulain y Jean-Claude Pompougnac, París, Bibliothèque Publique d'Information, Centre Georges Pompidou, 1989.

The Culture of Consumption, Richard W. Fox y T. J. Jackson Lears (eds.), Nueva York, Pantheon Books, 1983.

DEBRAY, Régis, *Manifestes médiologiques*, París, Gallimard, 1994.

Écritures ordinaires, Daniel Fabre (ed.), París, Bibliothèque Publique d'Information, Centre Georges Pompidou, P.O.L., 1993.

ESTABLET, Roger, y FELOUZIS, Georges, *Livre ou télévision: concurrence ou interaction?*, París, P.U.F., 1992.

GLEIZE, Joëlle, *Le Double miroir. Le livre dans les livres de Stendhal à Proust*, París, Hachette, 1992.

HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*, Londres, Chatto & Windus, 1957.

KAESTLE, Carl F., *et al.*, *Literacy in the United States: Readers and Reading since 1880*, New Haven, Yale University Pres, 1991.

KUHLMANN, Marie; KUNTZMANN, Nellie, y BELLOUR, Hélène, *Censures et bibliothèques au XX^e siècle*, París, Éditions du Cercle de la Librairie, 1989.

La lecture littéraire, Michel Picard (ed.), París, Clencier-Guénaud, 1988.

LEENHARDT, Jacques, y JÓSZA, Peter, *Lire la lecture. Essai de sociologie de la lecture*, París, Le Sycomore, 1982.

Lire en France aujourd'hui, Martine Poulain (ed.), París, Éditions du Cercle de la Librairie, 1993.

Literacy on Line. The Promise (and Peril) of Reading and Writing with Computers, Myron C. Tuman (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1992.

LYONS, Martin, y TAKSA, Lucy, *Australian Readers Remember. An oral history of reading 1890-1930*, Melbourne, Oxford University Press, 1992.

MCALEER, Joseph, *Popular Reading and Publishing in Britain, 1914-1950*, Oxford, Clarendon Press y Oxford University Press, 1992.

NUNBERG, Geoffrey, "The Place of Books in the Age of Electronic Reproduction", en *Representations*, 42, Special Issue: Future Librairies, 1993, pp. 13-17.

ORY, Pascal, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front Populaire, 1935-1938*. París, Plon, 1994.

PERONI, Michel, *De l'écrit à l'écran*, París, Bibliothèque Publique d'Information, Centre Georges Pompidou, 1991.

PETRUCCI, Armando, *Scrivere e no. Politiche della scrittura e analfabetismo nel mondo d'oggi*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

PICARD, Michel, *La lecture comme jeu*, París, Les Éditions de Minuit, 1986.

Pour une sociologie de la lecture: lecture et lecteurs dans la France contemporaine, Martine Poulain (ed.), París, Éditions du Cercle de la Librairie, 1988.

RADWAY, Janice A., *Reading the Romance. Woman, Patriarchy, and Popular Literature*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 1984.

Regards européens. La lecture d'Est en Ouest, París. Bibliothèque Publique d'Information, Centre Georges Pompidou, 1993.

RICHTER, Noë, *La lecture et ses institutions, 1919-1989*, Le Mans, Plein Chant, 1989.

SANTONJA, Gonzalo, *La República de los libros. El nuevo libro popular de la II República*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Texte et ordinateur: les mutations du lire-écrire, Jacques Anis y Jean-Louis Lebrave (eds.), La Garenne-Colombes, Éditions de l'Espace Européen, 1991.

Biografías

ROBERT BONFIL

Es especialista en cultura hebrea del Renacimiento, sobre todo por lo que concierne a Italia. Entre sus publicaciones destaca *Los hebreos en Italia durante el Renacimiento*, Florencia, 1991.

GUGLIELMO CAVALLO

(Carovigno, Brindisi, 1938) Es profesor titular de Paleografía griega en la Universidad de "La Sapienza" de Roma. Entre sus numerosos trabajos destacan: "Libro y cultura escrita", en *Historia de Roma*, Einaudi, vol. IV, Turín, 1989; "Texto, libro, lectura", en *El espacio literario en la Roma antigua*, G. Cavallo, P. Fedeli y Andrea Giardina, vol. II, Roma, 1989. En la editorial Laterza ha sido responsable de la edición de algunas obras, entre las cuales figura *El hombre bizantino*, 1992.

ROGER CHARTIER

(Lyon, 1945) Es director de estudios en L'École des Hautes Études en Ciencias Sociales. Entre sus trabajos destacan: *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Regimen*, Turín, 1988; *Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Roma-Bari, 1991; *El orden de los libros*, Milán, 1994.

JEAN-FRANÇOIS GILMONT

(1934) Enseña en la Universidad Católica de Lovaina, donde es también bibliotecario. Ha publicado entre otros trabajos: *Jean Crispin: Un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Ginebra, 1981; *Le livre, du manuscrit à l'ère électronique. Notes de Bibliologie*, Lieja, 1989.

ANTHONY GRAFTON

Es Dodge Professor of History en Princeton University. Es autor de *Joseph Scaliger, A Study in the Story of Classical Schoolarship*, Oxford, 1983-1993, y de *Defenders of the Text*, Cambridge, Mass.-Londres, 1991.

JACQUELINE HAMESSE,

Nacida en Bélgica en 1942, dirige actualmente la Academia Belga de Roma. Ha investigado en paleografía latina medieval, códices y metodología de la historia de la filosofía medieval, y ha publicado entre otros estudios: *"Auctoritates Aristotelis". Un florilège médiéval*, Lovaina, 1974; está en prensa su estudio sobre *Les florilèges philosophiques*.

DOMINIQUE JULIA

Es director de investigaciones en el Centre de Recherches Historiques de l'École des Hautes Études en Ciencias Sociales y enseña en el Instituto Universitario Europeo de Florencia. Entre sus publicaciones: *Les trois couleurs du tableau noir. La Révolution*, París, 1981; *Atlas de la Révolution Française*, vol. II, *L' Enseignement*, París, 1987.

MARTIN LYONS

(Londres, 1946) Es profesor asociado de historia en la Universidad de New South Wales de Sidney. Ha publicado: *Le triomphe du livre: une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, París, 1987; *Australian Readers Remember: an oral history of reading 1890-1930*, Melbourne, 1992.

MALCOLM PARKES

(Londres, 1930) Es Reader in Paleography en la Universidad de Oxford y Fellow del Keble College de Oxford. Entre sus trabajos destacan: *Scribes, Scripts and Readers*, Londres, 1981; *Pause and Effect, an introduction to the history of punctuation in the West*, Aldershot, 1992.

ARMANDO PETRUCCI

(Roma, 1932) enseña Paleografía en la Scuola Normale Superiore de Pisa. Entre sus últimas obras figuran: *La escritura. Ideología y representación.* Turín, 1986; *La lectura en el Medioevo*, Turín, 1992; *La escritura última*, Turín, 1995.

PAUL SAENGER

Es George A. Poole III Curator of Rare Books en la Newberry Library de Chicago. Es autor de *A Catalogue of Pre-1500 Western Manuscript Books at the Newberry Library* y de *Space Between Words: The Origins os Silent Reading*, en prensa.

JESPER SVENBRO

Nació en Suecia en 1944, es director de estudios en el Centre National de la Recherche Scientifique y miembro del Centre Luis Gernet. Sus libros han sido traducidos a diversos idiomas: *La palabra y el mármol. En los orígenes de la poética griega*, e *Historia de la lectura en la Grecia antigua.*

REINHARD WITTMANN

(Múnich, 1945) dirige los programas literarios de la Radio bávara y es profesor de Historia del libro en la Universidad de Múnich. Entre sus obras destacan: *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert*, 1982; *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 1991.